QUENTIN SKINNER

AS FUNDAÇÕES DO PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO

Tradução:
RENATO JANINE RIBEIRO (capítulos 1 a 11)
e LAURA TEIXEIRA MOTTA (capítulo 12 em diante)

Revisão técnica:
RENATO JANINE RIBEIRO

7ª reimpressão

COMPANHIA DAS LETRAS

Esta obra foi originalmente publicada em dois volumes.
A edição brasileira optou por reuni-los em um só volume,
contendo o texto original integral.

Título original:
The foundations of modern political thought
The Renaissance (vol. I)
The age of reformation (vol. II)

Indicação editorial:
Renato Janine Ribeiro

Capa:
Ettore Bottini

Preparação:
Cecília Ramos

Revisão:
Rosemary Cataldi Machado
Touché! Editorial

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Skinner, Quentin
As fundações do pensamento político moderno / Quentin Skinner ; revisão técnica Renato Janine Ribeiro. — São Paulo : Companhia das Letras, 1996.

Título original: The foundations of modern political thought.
Tradução: Renato Janine Ribeiro (capítulos 1 a 11), Laura Teixeira Motta (capítulo 12 em diante).
Bibliografia.
ISBN 978-85-7164-532-5

1. Humanismo 2. Política — História 3. Renascença I. Título.

96-0362 CDD-320.50903

Índice para catálogo sistemático:

1. Pensamento político : História moderna 320.50903

2017

EDITORA SCHWARCZ S.A.
Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32
04532-002 — São Paulo — SP
Telefone: (11) 3707-3500
www.companhiadasletras.com.br
www.blogdacompanhia.com.br
facebook.com/companhiadasletras
instagram.com/companhiadasletras
twitter.com/cialetras

SUMÁRIO

Parte três
A RENASCENÇA DO NORTE

Parte quatro
O ABSOLUTISMO E A REFORMA LUTERANA

Parte cinco
O CONSTITUCIONALISMO E A CONTRA-REFORMA

Parte seis
O CALVINISMO E A TEORIA DA REVOLUÇÃO

PREFÁCIO

Tenho três principais objetivos neste livro. O primeiro consiste, simplesmente, em oferecer um quadro panorâmico dos principais textos do pensamento político de fins da Idade Média e começos da era moderna. Discuto, sucessivamente, as principais obras políticas de Dante, Marsílio de Pádua, Maquiavel, Guicciardini, Erasmo, Thomas Morus, de Lutero, Calvino e seus discípulos, de Vitória e Suárez, e dos constitucionalistas franceses, incluindo Beza, Hotman, Mornay e em especial Bodin. Nenhum levantamento deste porte sobre a transição da teoria política medieval para a moderna foi efetuado, penso eu, desde a publicação de *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, de Pierre Mesnard. O tratado do professor Mesnard é, sem sombra de dúvida, um clássico, e não tenho a menor pretensão de competir com seu alcance ou erudição. Contudo, já faz mais de quarenta anos que essa obra veio a lume, e numerosas outras contribuições surgiram desde então sobre os temas aqui tratados. Muitas novas edições apareceram, por vezes incorporando importantes descobertas. E uma vasta literatura de comentadores cresceu, adicionando bom número de informações, ao mesmo tempo que contestava muitas opiniões tradicionalmente aceitas sobre os principais textos de época. Por essas razões, pareceu valer a pena tentar um quadro mais atualizado do mesmo período, que levasse em conta, na medida do possível, as descobertas mais significativas que devemos à pesquisa recente.

Meu segundo objetivo foi o de utilizar os textos de teoria política de fins da Idade Média e começos da modernidade, com o intuito de iluminar um tema histórico mais amplo. Desejo apontar, aqui, alguns aspectos do processo pelo qual veio a formar-se o moderno conceito de Estado. Expor essa ambição mais vasta significa, ao mesmo tempo, explicar os limites cronológicos da presente obra. Começo em fins do século XIII e sigo até o final do XVI, por ter sido durante esse período, como tentarei mostrar, que gradualmente se formaram os principais elementos de um conceito de Estado passível de dizer-se moderno.[1] O passo decisivo deu-se com a mudança da idéia do governante

"conservando seu estado" — o que significava apenas que defendia sua posição — para a idéia de que existe uma ordem legal e constitucional distinta, a do Estado, que o governante tem o dever de conservar. Um efeito dessa transformação foi que o poder do Estado, e não o do governante, passou a ser considerado a base do governo. E isso, por sua vez, permitiu que o Estado fosse conceitualizado em termos caracteristicamente modernos — como a única fonte da lei e da força legítima dentro de seu território, e como o único objeto adequado da lealdade de seus súditos.[2]

Depois de examinar os desenvolvimentos históricos que conduziram a essa mudança conceptual, passo rapidamente, na Conclusão, da história para a semântica histórica — do conceito de Estado para a palavra "Estado". O mais claro indício de que uma sociedade tenha ingressado na posse consciente de um novo conceito, suponho eu, está na geração de um novo vocabulário, em termos do qual o conceito passa a ser articulado e debatido. Considero, assim, que minha tese central se vê confirmada pelo fato de, em fins do século XVI, pelo menos na Inglaterra e na França, encontrarmos as palavras *State* e *État* começando a ser utilizadas no sentido que terão na modernidade.

Meu terceiro interesse consiste em ilustrar um certo modo de proceder ao estudo e interpretação dos textos históricos. Já discuti esse procedimento numa série de artigos que publiquei nos últimos doze anos, e não parece adequado repetir aqui o que neles argumentei.[3] Espero, em todo caso, se meu método tiver algum mérito, que este apareça à medida que procuro praticar meus preceitos no corpo deste livro. Contudo, parece oportuno indicar aqui, em poucas linhas, o que está em jogo, comparando meu método de abordagem com uma história das idéias mais tradicional — com o método utilizado, por exemplo, pelo professor Mesnard. Ele trata o tema essencialmente como uma história dos assim chamados "textos clássicos", examinando em capítulos distintos as principais obras de Maquiavel, Erasmo, Morus, Lutero, Calvino e demais grandes pensadores. Ao contrário, procurei não me concentrar tão exclusivamente nos maiores teóricos, preferindo enfocar a matriz mais ampla, social e intelectual, de que nasceram suas obras. Começo discutindo o que considero ser as características mais relevantes das sociedades nas quais e para as quais eles originalmente escreveram. Pois entendo que a própria vida política coloca os principais problemas para o teórico da política, fazendo que um certo elenco de pontos pareça problemático, e um rol correspondente de questões se converta nos principais tópicos em discussão. Isso não quer dizer, porém, que eu trate essas superestruturas ideológicas como uma conseqüência direta de sua base social. Considero igualmente essencial levar em conta o contexto intelectual em que foram concebidos os principais textos — o contexto das obras anteriores e dos axiomas herdados a propósito da sociedade política, bem como o contexto das contribuições mais efêmeras

da mesma época ao pensamento social e político. Pois é evidente que a natureza e os limites do vocabulário normativo disponível em qualquer época dada também contribuirão para determinar as vias pelas quais certas questões em particular virão a ser identificadas e discutidas. Tentei, assim, escrever uma história menos concentrada nos clássicos e mais na história das ideologias, tendo por objetivo construir um quadro geral no qual possam ser situados os textos dos teóricos mais proeminentes da política.

Bem se poderá perguntar por que adoto esse procedimento de abordagem, um tanto elaborado, e por isso gostaria de encerrar estas observações preliminares esboçando uma resposta. Uma insatisfação que sinto diante do tradicional método "textualista" é que, embora seus expoentes em geral afirmassem estar escrevendo uma história da teoria política, raras vezes o que nos apresentaram pôde ser considerado, de fato, história. Com razão a historiografia recente chegou ao lugar-comum de que, se temos em mira compreender sociedades anteriores à nossa, precisaremos recuperar suas *mentalités* de dentro, da forma mais empática possível. Mas é difícil perceber como poderemos chegar a essa espécie de compreensão histórica se continuarmos, no estudo das idéias políticas, concentrando o eixo de nossa atenção naqueles que debateram os problemas da vida política num nível de abstração e inteligência que nenhum de seus contemporâneos terá alcançado. Se, por outro lado, tentarmos cercar esses clássicos com o seu contexto ideológico adequado, poderemos ter condições de construir uma imagem mais realista de como o pensamento político, em todas as suas formas, efetivamente procedeu no passado. Um mérito que assim me atrevo a apontar no método que descrevi é que, se for praticado com sucesso, poderá começar a dar-nos uma história da teoria política de caráter genuinamente histórico.

A adoção dessa abordagem também poderá ajudar-nos a lançar luz sobre algumas das conexões entre a teoria e a prática políticas. Muitas vezes se observa que os historiadores políticos tendem a atribuir um papel algo marginal às idéias e princípios políticos quando procuram explicar a conduta política. E está evidente que, enquanto os historiadores da teoria política continuarem a pensar sua tarefa em termos basicamente da interpretação de um cânone de obras clássicas, não deixará de ser difícil estabelecer vínculos mais próximos entre as teorias políticas e a vida política. Mas se, em vez disso, eles se considerarem essencialmente só estudiosos de ideologias, poderá vir à luz uma razão fundamental por que a explicação do comportamento político depende do estudo das idéias e princípios políticos, sem os quais ela não pode ser levada a cabo com alguma significação.

Espero que uma noção da natureza dessas interações surja no curso deste livro. Mas o ponto que tenho em mente pode facilmente expressar-se em termos mais genéricos, se considerarmos a posição de um ator político desejoso

de ingressar numa via específica de ação que ele também pretenda, para usarmos a fórmula de Weber, exibir como legítima. Um tal agente pode dizer-se que tem fortes motivos para querer que sua conduta se defina nos termos de um vocabulário já normativo na sua sociedade, um vocabulário que possa a um só tempo descrever e legitimar seus atos. Ora, pode parecer — e foi esse o entendimento de vários historiadores políticos — que a natureza da relação aqui sugerida entre a ideologia e a ação política seja puramente instrumental.[4] O agente tem um projeto que deseja legitimar; em função disso, professa justamente aqueles princípios que melhor servem para descrever, em termos moralmente aceitáveis, o que ele haverá de fazer; e, já que a seleção desses princípios se relaciona com sua conduta de forma inteiramente *ex post facto*, mal parece que a explicação de seu comportamento necessite depender, de algum modo, da referência a quaisquer princípios que ele possa haver proclamado.

Pode-se objetar, porém, que dessa forma se subestima o papel do vocabulário normativo que toda sociedade emprega na descrição e avaliação de sua vida política. Considere-se, por exemplo, a posição de um agente que deseje dizer que foi honrosa uma ação sua. Descrevê-la significa, assim, ao mesmo tempo elogiá-la. Como nos mostra Maquiavel, a gama de ações que é plausível incluir sob esse título pode demonstrar-se — bastando para isso um pouco de engenhosidade — bem maior do que à primeira vista seria de esperar. Mas o termo, é óbvio, não pode ser corretamente utilizado para descrever *qualquer* espécie de ação maquiavelista, porém somente aquelas que de algum modo atendam aos critérios predefinidos para a aplicação do termo. Segue-se que todo indivíduo desejoso de ter sua conduta reconhecida como a de um homem honrado se verá limitado a praticar apenas um certo elenco de ações. Assim, o problema de um agente que pretenda legitimar o que está fazendo ao mesmo tempo que obtém o que deseja não se reduz à questão, simplesmente instrumental, de recortar sua linguagem normativa a fim de adequá-la a seus projetos. Terá de ser, pelo menos em parte, a questão de recortar seus projetos a fim de adequá-los à linguagem normativa de que dispõe.

Por ora, já devem ser evidentes as razões por que sustento que, se a história da teoria política for escrita essencialmente como uma história de ideologias, um de seus resultados poderá ser uma compreensão mais clara das relações entre a teoria e a prática políticas. Pois agora se vê que, quando recuperamos os termos do vocabulário normativo de que qualquer agente dispõe para descrever seu comportamento político, estamos indicando, ao mesmo tempo, uma das limitações aplicáveis a esse mesmo comportamento. Isso sugere que, a fim de explicarmos por que tal agente faz o que faz, será preciso referirmo-nos a seu vocabulário, já que este com toda a evidência se delineia como um dos fatores a determinar sua ação. E isso, por sua vez, sugere

que, se concentrarmos nossas histórias no estudo desses vocabulários, teremos condições de entender exatamente por que meios a explicação do comportamento político depende do estudo do pensamento político.

Minha principal razão, porém, para propor que nos concentremos no estudo das ideologias é que isso nos dará as condições de retornar aos clássicos com uma melhor perspectiva de compreendê-los. Estudar o contexto de qualquer grande obra de filosofia política não significa apenas adquirir uma informação adicional sobre sua etiologia; também implica dotar-nos, como adiante argumentarei, com um meio de alcançar maior visão interna do que seu autor queria dizer, maior certamente do que jamais poderíamos esperar obter se nos limitássemos a ler o texto "vezes e vezes sem conta", como propuseram os expoentes do procedimento "textualista".[5]

O que, exatamente, o procedimento aqui proposto nos permite identificar nos textos clássicos que não se possa encontrar à sua mera leitura? A resposta, em termos genéricos, penso eu, é que ele nos permite definir o que seus autores estavam *fazendo* quando os escreveram. Podemos começar assim a ver não apenas que argumentos eles apresentavam, mas também as questões que formulavam e tentavam responder, e em que medida aceitavam e endossavam, ou contestavam e repeliam, ou às vezes até ignoravam (de forma polêmica), as idéias e convenções então predominantes no debate político. Não podemos esperar atingir esse nível de compreensão estudando tão-somente os próprios textos. A fim de percebê-los como respostas a questões específicas, precisamos saber algo da sociedade na qual foram escritos. E, a fim de reconhecer a direção e força exatas de seus argumentos, necessitamos ter alguma apreciação do vocabulário político mais amplo de sua época. Mas, de qualquer modo, é necessário ter acesso a esse nível de compreensão se pretendermos interpretar os clássicos de maneira convincente. Pois compreender as questões que um pensador formula, e o que ele faz com os conceitos a seu dispor, equivale a compreender algumas de suas intenções básicas ao escrever, e portanto implica esclarecer exatamente o que ele pode ter querido significar com o que disse — ou deixou de dizer. Quando tentamos situar desse modo um texto em seu contexto adequado, não nos limitamos a fornecer um "quadro" histórico para nossa interpretação: ingressamos já no próprio ato de interpretar.

Como uma ilustração bastante breve do que tenho em mente, considere-se a possível significação do fato de John Locke não recorrer, em seus *Dois tratados sobre o governo*, à suposta força prescritiva da antiga constituição inglesa. Um estudo dos modos de pensamento dominantes em sua época, no tocante ao conceito de obrigação política, evidencia que seus contemporâneos teriam de perceber esse fato como uma lacuna notável. Ora, essa descoberta leva-nos a indagar o que Locke poderia estar fazendo nesse estágio de sua

argumentação. E a resposta é que ele rejeitava e ignorava uma das formas mais amplamente aceitas e prestigiadas de reflexão política disponíveis em seu tempo. Isso pode conduzir-nos a perguntar se ele não teria, justamente, a intenção de mostrar a seus primeiros leitores que considerava essa tese indigna de sua atenção: o que fazia, portanto, era — por assim dizer — enunciar o que pensava dela utilizando-se do silêncio. O exemplo, obviamente, aparece aqui um tanto simplificado, mas é suficiente para sugerir as duas principais proposições que tenho em mente: dificilmente se poderá dizer que tenhamos compreendido o significado de Locke antes de considerarmos suas intenções a esse respeito; mas talvez mais difícil seja pretender alcançar essa compreensão se não estivermos dispostos a observar não apenas o seu texto, mas também o contexto mais amplo a partir do qual ele escrevia.

O leitor poderá indagar-se se tenho alguma nova descoberta a comunicar, em decorrência dessa metodologia. Gostaria de mencionar dois pontos de alcance geral. Nos primeiros nove capítulos deste livro, procurei destacar a larga medida em que o vocabulário do pensamento moral e político da Renascença deriva do estoicismo romano. Bastante trabalho já foi realizado — por Eugenio Garin, em particular — sobre as origens platônicas da filosofia política renascentista. E muito se escreveu nos últimos anos — notavelmente graças a Baron e Pocock — sobre a contribuição das doutrinas aristotélicas para a formação do humanismo "cívico". Mas não penso que já se tenha apreciado devidamente o quanto os teóricos políticos da Itália renascentista, e de uma forma geral da Europa dos primórdios da modernidade, também foram influenciados pelos valores e crenças estóicos. Nem considero que já se tenha plenamente reconhecido em que medida uma compreensão desse fato tende, entre outras coisas, a alterar nossa imagem do relacionamento de Maquiavel com seus antecessores, e por conseguinte nossa percepção de seus objetivos e intenções como teórico político. Do capítulo 10 em diante, tentei, de forma análoga, trazer à luz as fontes do vocabulário característico do pensamento político da Reforma. Procurei, em particular, acentuar o paradoxo que fazia tanto os luteranos quanto os calvinistas radicais dependerem de um esquema conceptual derivado do estudo do direito romano e da filosofia moral escolástica. Considerável volume de textos se dedicou, nos últimos anos, a debater a formação da "teoria calvinista da revolução". Mas argumento aqui que, estritamente falando, tal entidade não existe. Se não há dúvida de que em geral os revolucionários da Europa de inícios da modernidade eram calvinistas professos, penso que ainda não se prestou a devida atenção ao fato de que as teorias por eles desenvolvidas estavam formuladas, quase inteiramente, na linguagem legal e moral de seus adversários católicos.

AGRADECIMENTOS

Minha principal dívida é com aqueles amigos que leram e comentaram o manuscrito inteiro desta obra, em alguns casos examinando-a em sucessivos rascunhos. Sou muito grato a eles todos: a John Burrow, Stefan Collini, John Dunn, Susan James, John Pocock e John Thompson. Eles me proporcionaram apoio e conselho constantes, assim como deram numerosas sugestões de muita valia, quase todas as quais procurei incorporar na versão final do livro. Gostaria de acrescentar duas palavras especiais de agradecimento. Uma é para John Burrow, que orientou meu trabalho em teoria política quando eu fazia a graduação em Gonville e Caius College, Cambridge, e depois disso continuou a guiar-me no assunto — e em muitas coisas mais. A outra é para John Dunn, a quem devo outras coisas também. Debati meu trabalho com ele a cada etapa, nunca deixando de aprender com suas intuições e com a espantosa riqueza de suas leituras, e beneficiando-me numa medida indescritível de sua inesgotável generosidade e encorajamento, bem como das muitas críticas precisas que me fez.

Devo quase tanto aos que comentaram partes específicas desta obra. Jimmy Burns leu praticamente tudo o que escrevi, ajudando-me em particular nas questões mais intrincadas do pensamento escolástico tardio, assim como conferindo com minúcia e erudição minhas traduções. John Elliott leu os capítulos sobre a Contra-Reforma e suas críticas me induziram a revisá-los pormenorizadamente. Julian Franklin leu os capítulos sobre a revolução calvinista, pondo seu enorme conhecimento do constitucionalismo de inícios da modernidade a meu dispor, numa série de cartas e conversas que me foram excepcionalmente proveitosas. Peter Gay leu toda a parte sobre a Reforma, e gastou muito tempo e esforço tentando fazer-me pensar e redigir com mais clareza. Felix Gilbert leu praticamente toda a parte sobre a Renascença, oferecendo-me sua insuperável compreensão do pensamento político desse período, e dessa forma me salvando de muitos erros de julgamento e de fato. Martin Hollis leu sobre a Reforma, corrigindo meu latim, fazendo numerosas

sugestões e, acima de tudo, ajudando-me a articular as suposições metodológicas com base nas quais tentei fundar esta obra. E, nos últimos meses de revisão, recebi muita ajuda de Donald Kelley, que não apenas leu todo o meu manuscrito e me fez evitar numerosos equívocos, como também me forneceu muitos detalhes bibliográficos e valiosas opiniões sobre o conteúdo da obra.

Também contraí várias obrigações de alcance mais genérico enquanto redigia este livro, e as registro com muita gratidão. Devo muito a Peter Laslett, por sua generosa ajuda e conselhos nos primeiros estágios de minha pesquisa. E devo muitíssimo a Jack Plumb, por seu constante encorajamento e incansável generosidade. Foi ele quem primeiro sugeriu, como consultor da Penguin Books, que me encomendassem um quadro sinóptico do pensamento político de inícios da modernidade. Somente depois de trabalhar algum tempo nesse projeto — o qual deveria cobrir todo o período que vai de começos do século XVI a inícios do XIX — descobri que o empreendimento estava muito acima de minhas forças. Sinto-me grato à Penguin por ter me dispensado, àquela altura, do compromisso que assumira. Também devo especial agradecimento a muitos alunos que tive na Universidade de Cambridge, com os quais discuti meu trabalho em palestras e seminários. Devo mencionar, em especial, Richard Tuck, meu ex-aluno e hoje colega em Cambridge. Sempre aprendi em nossas conversas, e tenho a certeza de que muitas delas deixaram sua marca neste livro. Também devo reconhecer a assistência altamente qualificada e as muitas gentilezas que recebi da sra. Peggy Clarke e do pessoal de secretaria da Escola de Ciência Social no Instituto de Estudos Avançados, que datilografaram meu manuscrito com muita competência e rapidez, e ainda de Clare Scarlett, que conferiu as citações, referências e bibliografia. Finalmente, gostaria de dizer o quanto sou grato ao pessoal da British Library, da Firestone Library, em Princeton, e em particular à Biblioteca da Universidade de Cambridge. Boa parte desta pesquisa se fez nas salas de livros raros dessas instituições, onde sempre fui recebido com paciência e cortesia inesgotáveis.

Também sou devedor das várias instituições que me apoiaram e encorajaram meu trabalho. Christ's College, de Cambridge, deu-me ajuda material, bem como a condição de *fellow*. A Faculdade de História e a Universidade de Cambridge mostraram excepcional generosidade comigo, em especial oferecendo-me três anos de licença de minhas aulas a partir de 1976, o que me permitiu concluir várias obras, entre as quais esta. Finalmente, tenho uma dívida especial com o Instituto de Estudos Avançados de Princeton. Lá estive pela primeira vez em 1974 como visitante, e sou muito grato a Clifford Geertz, Albert Hirschman e Carl Kaysen, por haverem sugerido que eu fosse convidado a retornar em 1976 para uma permanência de três anos. Durante essas visitas, não tive apenas as condições para escrever praticamente toda a versão

final deste livro; também tive o privilégio de descobrir que, como lugar de trabalho intelectual, o instituto está acima de qualquer elogio.

Enquanto este volume vai para o prelo, fico satisfeito de saber que ainda tenho tempo para expressar meus agradecimentos a Jeremy Mynott, da Cambridge University Press, que demonstrou infalíveis paciência, eficiência e tato.

NOTAS SOBRE O TEXTO

(1) REFERÊNCIAS. Tentei reduzir ao mínimo as notas de rodapé. Mas, obviamente, queria que o leitor pudesse identificar com facilidade as fontes de todas as citações, bem como toda a informação utilizada. A solução adotada foi a seguinte: quando cito de uma fonte original, menciono o autor e identifico a obra imediatamente, antes de passar à citação. Quando a informação é de um comentador mais recente, dou o nome do autor, a data da obra e a página de referência entre parênteses, imediatamente depois da citação. A referência bibliográfica integral pode ser encontrada na bibliografia ao final do volume. O leitor deve levar em conta que o uso desses critérios causa certas limitações a minha prosa, e sem dúvida elimina qualquer pretensão que porventura tivesse à elegância de estilo. Mas a alternativa, num livro com tantas citações, seria desfigurar as páginas com uma quantidade intolerável de notas.

(2) EDIÇÕES. No caso das fontes originais, geralmente utilizo a edição que considero ser de mais fácil acesso. Contudo, se existe uma edição crítica moderna, com elementos acadêmicos novos, prefiro sempre utilizá-la, a despeito de outras que possam ser mais acessíveis. Quando cito peças de Shakespeare, a numeração dos versos é a da edição Oxford, de W. J. Craig, cuja primeira edição é de 1905.

(3) TRADUÇÕES. De modo geral recorri às traduções existentes, exceto quando me pareceram falhas em pontos realmente importantes. Sempre que cito de uma fonte cujo original não é o inglês, e do qual não existe tradução para esta língua, a tradução é minha. Também passei para o inglês todos os títulos de obras.* O leitor que desejar recuperar o título original das obras não

(*) A exemplo do autor, demos os títulos em português, sempre que possível. (R. J. R.)

inglesas que traduzi poderá encontrá-lo na bibliografia de fontes primárias, no final do volume.

(4) BIBLIOGRAFIAS. A bibliografia no final do livro é apenas uma lista das fontes primárias que efetivamente discuti no curso do texto e das obras secundárias que citei por alguma informação precisa. Não tem, pois, a menor pretensão de constituir introduções mais significativas à vastíssima literatura que existe sobre o pensamento político de inícios da modernidade. Acrescentei bibliografias bastante sucintas ao término de cada série de capítulos. Elas contêm as obras que considero mais importantes para um estudante iniciar-se na leitura, se desejar maiores informações sobre algum dos principais pensadores aqui examinados.

(5) NOMES. Segui a prática convencional (embora não muito consistente) de passar para o vernáculo os nomes dos governantes e cidades, enquanto deixava os nomes dos autores em sua forma original. Falo, portanto, em Francisco I (e não François I[er]), mas cito Jean (e não João) Bodin.* Um problema especial surge com aqueles pensadores medievais e renascentistas que gostavam de classicizar seus nomes. Esses, de modo geral, procurei apresentar em suas formas vernáculas. Por isso me refiro a John Mair (e não Major).** Em alguns casos, porém, as versões clássicas são tão conhecidas que proceder dessa forma resultaria absurdo, e nesses casos preferi o uso familiar à coerência. Por exemplo, falo em Melanchthon (e não em Schwartzerd) e em Justus Lipsius (e não Joost Lips).

(6) MODERNIZAÇÃO. Modernizei sempre que foi possível. Todas as datas vão expressas no novo estilo, com o ano começando em 1º de janeiro.*** A grafia e a pontuação foram modernizadas em todas as citações de fontes originais inglesas. Segui esse critério mesmo quando citei de edições críticas modernas, nas quais a grafia e pontuação originais foram preservadas. Reconheço que essa última decisão pode soar contrária à melhor etiqueta acadêmica, mas a alternativa poderia criar — gratuitamente — um certo estranhamento do leitor perante os pensadores assim citados, com o possível perigo de que seus argumentos não fossem levados tão a sério quanto merecem.

(*) O exemplo original do autor é Calvino, que, justamente, é um dos poucos nomes de autores modernos que aportuguesamos. (R. J. R.)

(**) De novo, o critério em nossa língua é distinto: de modo geral, os nomes medievais são aportuguesados, e os modernos não; a Renascença é um divisor de águas, de modo que os nomes do período ora vêm de uma forma, ora de outra. (R. J. R.)

(***) Na Idade Média, o ano começa em datas distintas, dependendo do país; somente no século XVI a França consolidará o dia 1º de janeiro como início do ano. Na Inglaterra, até o século XVIII, conserva-se o começo do ano em 25 de março (é o "velho estilo"), bem como o calendário juliano, que causa uma diferença de dez ou onze dias entre esse reino e os países católicos. (R. J. R.)

(7) TERMINOLOGIA. Sempre que palavras-chave apresentam problemas especiais de tradução, a regra que adotei consistiu em seguir o máximo que pude as traduções usadas na época. Isso significa, porém, que em vários casos importantes os termos vernáculos que empreguei precisam ser compreendidos no sentido que tinham em inícios da modernidade, mais que no seu uso corrente e às vezes distinto de hoje. São três os principais exemplos:

(i) *Princeps* e *magistratus*. De acordo com a praxe dos começos dos tempos modernos, costumo traduzir esses termos, respectivamente, por "príncipe" e "magistrado". Na Europa dos primórdios da modernidade, porém, essas traduções ainda portavam as conotações — muito mais amplas — do latim original, conotações estas que desde então se perderam. O termo "príncipe" freqüentemente se utilizava para referir-se a reis e imperadores, além de simples príncipes. E "magistrado" se empregava de modo geral para descrever uma classe de funcionários judiciários bem mais ampla do que em nossos dias. A fim de preservar a consistência, geralmente utilizei esses dois termos — às vezes conservando-os em latim — em seu sentido antigo e mais amplo.

(ii) *Respublica*. Às vezes, esse termo era usado simplesmente para significar "República". Quando o contexto deixa claro que é esse o sentido desejado, essa é, naturalmente, a tradução que adoto. Mas outras vezes se empregava para designar, também, reinos e principados. Alguns estudiosos de nosso tempo preferem, nesse caso, traduzir o termo — mesmo quando se referem a obras do século XV ou inícios do XVI — por "Estado". Mas isso constitui um anacronismo enganoso, já que nenhum autor político, antes de meados do século XVI, jamais utilizou a palavra "Estado" em qualquer sentido que de perto recordasse o nosso. Por isso, preferi em todos esses casos seguir a praxe da época, que consistia em traduzir *Respublica* por "commonwealth".* Isso pode soar levemente pretensioso, mas parecia ser o único meio de conservar uma consistência, bem como de assinalar o fato essencial de que, no período em que se concentra esta obra, o termo *Respublica* ainda portava numerosas conotações normativas (basicamente, indicativas do bem comum), que depois

(*) Não havendo em nossa língua um termo não latino (como é o caso de "commonwealth", de origem anglo-saxônica) que sirva ao mesmo tempo de sinônimo e alternativa a *República*, tivemos de usar este último tanto no sentido preciso do governo eleito quanto no mais amplo de qualquer Estado, enquanto é considerado do ponto de vista do bem comum, da coisa pública, da riqueza pública. (R. J. R.)

se esvaneceram na atmosfera cada vez mais individualista em que nossos assuntos políticos passaram a ser discutidos.

(iii) *Studia humanitatis*. Alguns comentadores recentes, traduzindo esse conceito ciceroniano como "as humanidades" (e seus cognatos como "humanismo", "humanistas" etc.), vieram a empregar tais termos de forma excessivamente vaga. Em decorrência, várias autoridades propuseram nos últimos anos que, para evitar maiores confusões, a palavra "humanismo" fosse excluída de todo relato futuro do pensamento de inícios da era moderna. (O professor Hay, por exemplo, tentou eliminar por completo essa palavra de seu estudo sobre a Renascença italiana. Ver Hay, 1961, p. 8.) Mais uma vez, porém, parece-me — e nisso apenas sigo a lição dos ensaios fundamentais do professor Kristeller — que a resposta não se encontra fugindo-se ao emprego do termo, mas confinando-lhe o uso a seu sentido renascentista original, utilizando-o apenas com referência àqueles que estudaram e se destacaram num grupo particular de disciplinas que se ordenavam em torno do estudo da gramática, retórica, história e filosofia moral. Assim compreendido, o termo me parece tão valioso quanto expressivo, e por isso me senti autorizado a empregá-lo livremente, embora sempre, espero eu, neste seu sentido antigo e mais restrito.

Parte um

AS ORIGENS DA RENASCENÇA

1
O IDEAL DE LIBERDADE

AS CIDADES-REPÚBLICAS E O IMPÉRIO

Já em meados do século XII, o historiador germânico Oto de Freising reconhecia o surgimento de uma forma nova e notável de organização social e política no Norte da Itália. Observava, entre outros aspectos, que a sociedade italiana claramente perdera seu caráter feudal. Dizia Oto que "praticamente todo o país está dividido entre as cidades" e que "mal se pode encontrar um nobre ou rico-homem em todo o território adjacente a uma cidade que não reconheça a autoridade desta" (p. 127). Outra novidade que ele assinalava — e que o impressionou como sendo até mais subversiva — estava no fato de que as cidades haviam desenvolvido uma forma de vida política inteiramente em conflito com a convicção, que então prevalecia, de que a monarquia hereditária seria a única forma correta de governo. Tinham-se tornado, as cidades italianas, "tão desejosas de liberdade" que se converteram em repúblicas independentes; cada uma delas era governada "pela vontade de cônsules mais que de príncipes", a quem "trocavam [do cargo] quase que anualmente", a fim de garantir que fosse controlado seu "apetite de poder" e preservada a liberdade popular (p. 127).

A primeira cidade italiana a adotar uma forma consular de governo como a descrita foi, tanto quanto se sabe, Pisa, no ano de 1085 (Waley, 1969, p. 57). Dali esse sistema rapidamente se difundiu pela Lombardia assim como pela Toscana, aparecendo regimes análogos em Milão já em 1097, em Arezzo no ano seguinte, e em Luca, Bolonha e Siena por volta de 1125 (Waley, 1969, p. 60). Na segunda metade do século ocorreu uma importante modificação: o poder dos cônsules foi suplantado por uma forma mais estável de governo eletivo à volta de um funcionário conhecido como *podestà*, assim chamado porque era investido com o poder supremo — ou *potestas* — sobre a cidade. Normalmente o *podestà* era cidadão de outra cidade, procedimento seguido a fim de garantir que nenhum vínculo ou lealdade local o perturbasse na admi-

nistração, que deveria ser imparcial, da justiça. Era eleito pelo voto popular, e geralmente governava consultando dois conselhos principais, sendo que um deles poderia chegar a ter até seiscentos membros, enquanto o conselho menor ou secreto usualmente estaria limitado a uns quarenta cidadãos de maior destaque (Waley, 1969, p. 62).

O *podestà* detinha largo poder, já que lhe cabia o papel de principal funcionário da cidade tanto no plano judicante quanto no administrativo, e servia como seu mais importante porta-voz nas missões diplomáticas que sempre havia. Contudo, a principal característica a marcá-lo era que sua condição sempre foi a de um funcionário assalariado, nunca a de um governante independente. Seu tempo de mandato costumava limitar-se a seis meses, e por todo esse prazo ele se conservava responsável perante o corpo de cidadãos que o elegera. Não tinha o direito à iniciativa de decisões políticas, e ao terminar seu mandato era obrigado a submeter-se a um exame formal de suas contas e sentenças, antes de obter permissão para deixar a cidade que o empregara (Waley, 1969, pp. 68-9).

Em fins do século XII, essa forma republicana de autogoverno já fora adotada por quase todas as principais cidades do Norte da Itália (Hyde, 1973, p. 101). Contudo, se isso lhes proporcionava uma certa independência *de facto*, continuavam, porém, de direito, a ser consideradas vassalas do Santo Império romano. As pretensões legais dos imperadores germânicos sobre a Itália vinham já desde os tempos de Carlos Magno, cujo império se estendera da Alemanha até o Norte da Itália em princípios do século IX. No correr do século X, tais pretensões foram novamente asseveradas, e com vigor, especialmente quando Oto I decretou a anexação do *Regnum Italicum* a suas possessões germânicas.[1] Ao ascender Frederico Barbarossa ao trono imperial, em meados do século XII, os imperadores já tinham assim duas razões especiais para insistir em que a condição legal do *Regnum* do Norte da Itália era de mera província do Império. Uma delas era que — como diz Oto de Freising — as cidades haviam começado a escarnecer da autoridade do imperador e a "receber com hostilidade aquele a quem deviam aceitar como seu gentil príncipe". Outra razão, que Oto ingenuamente acrescenta, era que, se o imperador conseguisse subjugar todo o Norte da Itália, ele assim se tornaria o senhor de "um verdadeiro jardim de delícias", já que por essa época as cidades da planície lombarda haviam "suplantado todos os outros Estados do mundo em riquezas e poder" (pp. 126, 128). A esperança de obter tesouro tão grande e já disponível, somada à respeitável pretensão de impor a jurisdição imperial sobre a região, resultou em que uma série de imperadores germânicos, a partir da primeira expedição de Frederico Barbarossa à Itália (em 1154), lutou por quase dois séculos a fim de impor sua regra ao *Regnum Italicum*,

enquanto as principais cidades do *Regnum* se batiam, com igual determinação, para afirmar sua independência.

As primeiras duas expedições de Frederico Barbarossa praticamente lhe deram o controle de toda a Lombardia. Ele começou atacando os aliados de Milão, de todas as cidades a maior e mais ciosa de sua independência, e em sua segunda expedição deitou cerco à própria Milão, que conquistou e arrasou por completo em 1162 (Munz, 1969, pp. 74-5). Por essa época já se valera de suas primeiras vitórias convocando uma Dieta Geral em Roncaglia, no ano de 1158, na qual proclamou em termos inequívocos a sua soberania sobre todo o *Regnum Italicum* (Balzani, 1926, p. 427). Contudo, foi exatamente esse sucesso que levou as cidades, normalmente divididas entre si, a se unir contra ele. Milão tomou a iniciativa em 1167, constituindo a Liga Lombarda para resistir a suas pretensões, e logo conseguiu a adesão de 29 outras cidades (Waley, 1969, p. 126). Barbarossa regressou em 1174, querendo tornar a impor sua autoridade, mas dois anos depois, em Legnano, as forças conjugadas da Liga infligiram aos exércitos imperiais uma derrota que, embora fruto da sorte, se revelou absolutamente decisiva (Munz, 1969, pp. 310-1). Depois disso, só restava ao imperador a alternativa de firmar um acordo com a Liga, e assim ele renunciou em 1183, na paz de Constança, a qualquer direito de interferir no governo interno das cidades da Lombardia (Munz, 1969, pp. 361-2).

O próximo imperador a tentar realizar a idéia do Santo Império romano mediante o controle do *Regnum Italicum* foi Frederico II, que comunicou seu grande desígnio à Dieta Geral de Piacenza, em 1235, instando em tom ameaçador os italianos a "retornarem à unidade do Império" (Schipa, 1929, p. 152). Também dessa vez o imperador começou tendo êxito ao impor sua vontade às cidades-Estado. Tomou Vicenza em 1236, o que por sua vez acarretou a rendição de Ferrara no ano seguinte, e em fins de 1237 obteve uma vitória esmagadora sobre os exércitos da Liga Lombarda, que entrementes se reativara no campo de batalha de Cortenuova (Van Cleve, 1972, pp. 398-407). Também dessa vez, porém, a extensão das vitórias de Frederico serviu para congregar seus inimigos sob a liderança dos milaneses, implacáveis em sua hostilidade (Van Cleve, 1972, pp. 169, 230, 392). Estes retomaram Ferrara em 1239, ocuparam o porto imperial de Ravena no mesmo ano e levaram a guerra por toda a Toscana, e também pela Lombardia, durante a década que se seguiu (Schipa, 1929, pp. 155-6). Embora sofressem uma série de reveses, acabaram por trazer os sonhos dos imperialistas a um ignominioso fim: em 1248, o imperador perdeu todo o seu tesouro ao ser-lhe tomada a cidade de Vittoria; em 1249, seu filho foi feito prisioneiro quando as forças da Liga reocuparam Modena; e ao terminar o ano seguinte o próprio Frederico morria (Van Cleve, 1972, pp. 510-2; Schipa, 1929, pp. 162-4).

Os começos do século XIV assistiram a mais duas tentativas dos imperadores germânicos de fazer valer sua pretensão a serem os governantes legais do *Regnum Italicum*. A primeira foi levada a cabo pelo herói de Dante, Henrique de Luxemburgo, que chegou à Itália em 1310 (Armstrong, 1932, p. 32). Assim como seus predecessores, teve sucesso de início, esmagando rebeliões em Cremona e Lodi, bem como cercando Brescia, em 1311, antes de seguir para Roma a fim de ser coroado pelo papa, no ano seguinte (Bowsky, 1960, pp. 111-2, 114-8, 159). Mas uma vez mais o triunfo imperial levou seus inimigos a se unirem, dessa feita sob a liderança de Florença, a maior defensora das liberdades republicanas desde que os milaneses haviam sucumbido ante o despotismo dos Visconti, na geração anterior. Os florentinos tiveram sucesso em suscitar revoltas em Pádua, Gênova e Lodi, bem como em repelir de sua própria cidade as forças do imperador, no final de 1312 (Armstrong, 1932, p. 38). O desfecho foi novamente desastroso para a causa imperial: depois de aguardar por quase um ano reforços que lhe permitissem um novo assalto a Florença, o imperador morreu bem no início da campanha, e seus exércitos imediatamente se dispersaram (Bowsky, 1960, pp. 173-4, 204-5). Por essa época já se evidenciava que a Itália jamais se submeteria à tutela imperial, de modo que a derradeira tentativa de um imperador — Luís da Baviera, em 1327 — de insistir em seus direitos resultou num fracasso abjeto. Percebendo que os magros fundos de Luís nunca poderiam financiar seus grandiosos desígnios, as cidades simplesmente aguardaram os acontecimentos, evitando qualquer enfrentamento de maior escala até que os exércitos imperiais, não recebendo sua paga, se dissolveram, como era de esperar (Offler, 1956, pp. 38-9).

Durante essa longa luta, as cidades da Lombardia e da Toscana não tiveram êxito apenas ao vencer o imperador no campo de batalha: também conseguiram constituir um vasto arsenal de armas ideológicas, com as quais procuraram legitimar essa continuada resistência àquele que era, nominalmente, seu suserano. A essência de sua objeção às exigências do imperador consistia na tese de que elas tinham o direito a preservar sua "liberdade" contra qualquer interferência externa. É verdade que, recentemente, levantaram-se dúvidas sobre em que medida se pode considerar essa ideologia como constituída de forma deliberada e consciente. Holmes, por exemplo, sustentou que as cidades jamais conseguiram dar a seu conceito de "liberdade" mais que "um sentido vago e ambíguo" (Holmes, 1973, p. 129). Mas pode-se afirmar que Holmes subestima a precoce extensão da consciência cívica dessas cidades. Depreende-se, de numerosas proclamações oficiais, que seus propagandistas geralmente tinham em mente duas idéias bastante claras e distintas quando defendiam sua "liberdade" contra o Império: uma era a idéia do direito a não sofrerem qualquer controle externo de sua própria vida política — ou seja, a afirmação de sua soberania; outra era a idéia do direito, conseqüente do primeiro, a se governarem conforme entendessem melhor — ou seja, a defesa de suas constituições republicanas.

A maneira como o termo "liberdade" então veio a conotar tanto a independência política quanto o autogoverno republicano foi delineada em dois importantes estudos do pensamento político florentino no século XIV. Bueno de Mesquita provou, estudando as cartas diplomáticas florentinas ao tempo da invasão de Henrique VII (em 1310), que, quando os florentinos tomaram a iniciativa de se opor ao imperador proclamando "a liberdade da Toscana", sua preocupação fundamental consistia em "deitar fora o jugo da servidão à tutela germânica" e reafirmar seu direito de se autogovernarem (Bueno de Mesquita, 1965, p. 305). Analogamente, Rubinstein mostrou que os conceitos de *libertas* e *libertà* vieram a ser utilizados "quase como termos técnicos da política e diplomacia florentinas" no curso do século XIV, e eram quase invariavelmente usados a fim de expressar essas mesmas idéias de independência e autogoverno (Rubinstein, 1952, p. 29). Mas essa distinção da "liberdade" não deve ser considerada uma mera invenção do Trezentos. Já encontramos os mesmos ideais invocados no ano de 1177, no decorrer das primeiras negociações que jamais ocorreram entre as cidades italianas, o imperador e o papa. Elas se seguiram à decisiva derrota de Barbarossa pelas forças da Liga Lombarda, no ano anterior. Segundo o que Romoaldo relata em seus *Anais*, o discurso proferido nos debates pelos embaixadores de Ferrara incluía uma fervorosa apóstrofe à "honra e liberdade da Itália", acompanhada da convicção de que os cidadãos do *Regnum* "prefeririam morrer gloriosamente em liberdade a ter uma vida miserável e servil". Os embaixadores deixaram claro que, ao apelar ao ideal da liberdade, tinham duas idéias principais em mira. Por liberdade eles entendiam, antes de mais nada, sua independência do imperador, pois insistiam em que "desejaremos aceitar a paz do imperador" apenas "na medida em que nossa liberdade se conservar inviolada". E por liberdade também entendiam seu direito a conservar as formas vigentes de governo, pois aduziam que, embora "não [tivessem] vontade de negar ao imperador quaisquer jurisdições antigas", sentiam-se obrigados a insistir em que "não podemos em nenhuma circunstância renunciar à liberdade que herdamos de nossos ancestrais, e só a perderemos se junto perdermos a própria vida" (pp. 444-5).

Mas sem dúvida havia uma fraqueza nessas afirmações da *libertas* contra o Império: as cidades não tinham meios de investi-las de qualquer força legal. A causa dessa dificuldade residia no fato de que, desde que o estudo do direito romano renascera nas universidades de Ravena e Bolonha, em fins do século XI, o código civil romano passou a servir como a base em que se enquadravam a teoria e a prática da lei por todo o Santo Império romano. E,

desde que os juristas começaram a estudar e a glosar os textos antigos, o princípio cardeal para a interpretação da lei — e a característica que definiu a escola que se chamou dos Glosadores — foi o de seguir com absoluta fidelidade as palavras do Código de Justiniano, aplicando seus resultados tão literalmente quanto possível às circunstâncias dominantes (Vinogradoff, 1929, pp. 54-8). Ora, não podia haver a menor dúvida quanto ao fato de que os antigos textos jurídicos enunciavam, e com abundância de palavras, que o *princeps* — identificado por todos os juristas com o Santo Imperador romano — devia ser considerado o *dominus mundi*, o senhor único do mundo. Isso significava que, enquanto os métodos literais dos glosadores continuassem a ser usados na interpretação do direito romano, as cidades não teriam a menor possibilidade de alegar qualquer independência *de iure* do Império — ao passo que os imperadores tinham à disposição o mais sólido amparo legal possível nas suas campanhas para subjugar as cidades (Vinogradoff, 1929, pp. 60-2).

Esse problema ficou agudamente claro bem no início do conflito entre as cidades e o Império, quando todos os quatro principais doutores em direito da Universidade de Bolonha não apenas aceitaram figurar na comissão que elaborou os Decretos de Roncaglia assinados por Frederico Barbarossa em 1158, como também defenderam nos termos mais enfáticos os direitos legais do imperador à soberania sobre as cidades italianas.[2] Eles o definiram como "governante supremo, em todos os tempos, sobre todos os seus súditos de toda a parte", e insistiram em que, mesmo no interior das cidades italianas, ele conservava "o poder de constituir todos os magistrados para a administração da justiça" e de "removê-los caso negligenciassem os seus deveres" (pp. 245, 246). O efeito dessas alegações era, obviamente, o de negar às cidades toda e qualquer autoridade, até mesmo para nomear ou controlar seu *podestà*, de modo que suas pretensões à liberdade perdiam qualquer aparência de legalidade.

Assim se evidenciava que, se as cidades haviam de conseguir dar uma base legal adequada a suas pretensões contra o Império, antes de mais nada precisaria ocorrer uma mudança fundamental na atitude de seus próprios juristas em face da autoridade dos antigos livros de direito. Mas uma tal mudança de perspectiva era impossível para os glosadores, cujo postulado continuava sendo que o imperador devia ser identificado ao *princeps* do Código de Justiniano, e munido portanto do mesmo elenco de direitos legais. Em começos do século XIV, porém, ante ameaças que se renovavam por parte dos imperiais, finalmente se produziu a alteração de perspectiva que se fazia necessária. A grande figura nessa reorientação, o fundador da escola que se chamaria dos Pós-Glosadores, foi Bartolus ou Bartolo de Saxoferrato (1314-57), talvez o mais original entre os juristas da Idade Média.

Bartolo era nascido no *Regnum Italicum*; estudou em Bolonha e depois lecionou direito romano em várias universidades da Toscana e da Lombardia (Woolf, 1913, pp. 1-2). Ele partiu da intenção explícita de reinterpretar o código civil romano com o objetivo de proporcionar às comunas lombardas e toscanas uma defesa legal, e não apenas retórica, de sua liberdade contra o Império. O resultado de seus trabalhos não foi apenas o de dar início a uma revolução no estudo do direito romano (que seria consolidada, mais tarde, por seu grande discípulo Baldo, ou Baldus), mas também o de avançar decididamente no rumo da idéia, que caracterizará a modernidade, de vários Estados soberanos, separados entre si e independentes do Império.

A contribuição primeira de Bartolo foi, assim, metodológica. Rompeu com o pressuposto básico dos glosadores segundo o qual, quando a lei se mostra descompassada com os fatos legais, são estes que devem ser ajustados para acolher uma interpretação literal da lei. Em vez disso, adotou como preceito único que, quando a lei e os fatos colidem, é a lei que deve se conformar aos fatos (Woolf, 1913, p. 5). Como ele próprio disse em seu comentário ao Código, "não deverá soar surpreendente que eu deixe de seguir as palavras da Glosa quando elas me parecem ser contrárias à verdade, ou contrárias quer à razão quer à lei" (vol. 8, p. 195).

O efeito dessa mudança foi tornar possível uma completa denegação das pretensões legais do imperador quanto às cidades italianas. É certo que Bartolo inicia seu comentário ao Código concedendo que, de direito, o imperador é o único *dominus mundi* (vol. 7, p. 7). Ele até mesmo se dispõe a concordar com os glosadores que, do ponto de vista técnico, o Império constitui a única unidade jurisdicional na Europa, de modo que os *regna* ou reinos independentes não passam de províncias imperiais, enquanto as cidades-Estado, ou *civitates*, são o equivalente das cidades imperiais romanas (vol. 7, p. 7). Mas imediatamente acrescenta que, ainda que o imperador possa pretender de direito ser o único governante do mundo, há porém "muitos povos que *de facto* não obedecem a ele". Está claro que Bartolo pensa particularmente no caso italiano, pois observa que "as leis imperiais, por exemplo, não obrigam os florentinos, ou outros que se recusam *de facto* a obedecer aos decretos do imperador" (vol. 7, p. 7). Mais adiante, ele assinala a mesma questão quando discute, em seu comentário sobre o *Digesto*, o que é a autoridade de delegar. Admite que, de direito, somente o imperador porta o *merum Imperium*, o supremo poder de legislar. Mas prontamente aduz que "em nossos dias, por toda a Itália, todos os governantes das cidades" assumem de fato o exercício desses mesmos poderes legislativos (vol. 5, p. 69).

O próprio Bartolo reconhece que uma tal conduta por parte dos florentinos é — tecnicamente — irregular e contrária à lei (vol. 9, p. 64). Mas parece ser enganoso concluir disso — como faz Keen — que Bartolo ainda esteja

essencialmente empenhado em defender a autoridade do imperador sobre o universo, e relute em atribuir às cidades qualquer poder independente (Keen, 1965, p. 115). Uma tal leitura subestima a importância do axioma básico de Bartolo, segundo o qual a lei deve render-se aos fatos. Ora, desde que Bartolo combina essa tese com a observação de que as cidades italianas possuem "povos livres" que "estão capacitados de fato a fazer leis e estatutos de qualquer modo que escolham", ele não hesita em abrir uma perspectiva inteiramente nova diante da análise convencional do *merum Imperium*: e insiste em que a lei e, portanto, o próprio imperador devem se preparar para aceitar a situação *de facto* (vol. 9, p. 64).

O primeiro ponto no qual vemos Bartolo dar, decididamente, esse passo está ligado à questão de se cabe dizer que as cidades italianas têm o direito de fazer e executar suas próprias leis, discutida basicamente em seu comentário sobre o Digesto, na parte em que analisa a condição dos juízes públicos (vol. 6, p. 411). Um dos problemas que então levanta é "se uma cidade [singularmente considerada] pode conceder graça" no caso de "conduta infame" por parte de seus servidores legais. Bartolo começa respondendo no estilo convencional dos glosadores: "parece que não pode, porque uma cidade isolada não pode baixar leis em tais assuntos" (vol. 6, p. 423). Logo acrescenta, porém, que "as cidades que não reconhecem [um poder] superior impõem, de fato, penalidades, e concedem graça" em tais casos (vol. 6, p. 422). Depois, sustenta que a única maneira de resolver esse dilema será recorrendo ao princípio básico segundo o qual a lei deve acomodar-se aos fatos. Isso lhe permite concluir, então, que "no caso das cidades da Itália atual, e especialmente daquelas cidades toscanas que não reconhecem ninguém como superior a elas, julgo que constituem por si mesmas um povo livre, e portanto possuem o *merum Imperium* em si mesmas, tendo tanto poder sobre sua própria populaça quanto o imperador geralmente possui" (vol. 6, p. 423).

A mesma questão Bartolo tratará com ênfase ainda maior em seu comentário sobre o Código, na seção em que discute "se um longo período de tempo serve para confirmar um contrato" (vol. 7, p. 159). Depois de propor uma análise geral a esse respeito, ele passa a considerar, como de costume, a questão no tocante às cidades italianas, ampliando porém a pergunta para a seguinte: pode se considerar que tenha alguma base legal o *merum Imperium* que essas cidades têm reivindicado de fato? Começa pela resposta de praxe, reconhecendo que, "se for o caso de essas cidades terem o *merum Imperium*", será essencial "que consigam provar que detêm do imperador tal concessão" (vol. 7, p. 160). Sua própria resposta, porém, depende mais uma vez da aplicação de seu princípio-chave, segundo o qual a lei deve adequar-se aos fatos. Isso o leva a considerar fundamental que "essas cidades, *de facto*, detenham o *merum Imperium* desde muito tempo". E a constatação o faz concluir que,

"mesmo que não consigam provar que têm uma concessão do imperador, sugiro que, na medida em que possam provar que têm exercido *de facto* o *merum Imperium*, então será válida sua pretensão a exercê-lo" (vol. 7, p. 160).

Obviamente podemos ler, nessa defesa das cidades italianas e de seu *Imperium*, uma implícita pretensão revolucionária: o anseio de serem reconhecidas como corpos plenamente soberanos e independentes. Essa conclusão acaba sendo explicitada por Bartolo na forma de um epigrama que, podemos dizer, encarna a essência de seu ataque aos glosadores e demais defensores do Império. Declara ele que, como as cidades são governadas por "povos livres" que possuem seu próprio *Imperium*, pode-se então dizer que elas efetivamente constituem *sibi princeps*, ou seja, que cada uma delas é *princeps* de si mesma. Isto posto, pouco faltava para se estender essa doutrina das cidades italianas para os reinos da Europa mais ao norte, e assim chegar à tese de que *Rex in regno suo est Imperator* — de que cada rei, em seu reino, equivale em autoridade ao imperador. Essa sugestão já tinha sido adiantada por Huguccio e outros canonistas, desejosos que estavam de exaltar os direitos dos reinos seculares ante o imperador, no quadro de sua campanha contra o Império e em favor da Igreja. Mas coube a Bartolo e a Baldo — junto com os juristas franceses a serviço de Filipe, o Belo — dar o passo revolucionário de introduzir a mesma doutrina no corpo do direito civil, assim encetando a passagem, decisiva, para a articulação do moderno conceito legal de Estado (Riesenberg, 1956, pp. 82-3).

Alcançando essa conclusão, Bartolo sentiu-se então capacitado a prestar um grande serviço ideológico à causa das cidades italianas: foi assim que ele assentou numa base legal adequada as duas pretensões à liberdade que tentavam fazer valer durante a longa luta que travaram contra o Império. Primeiro, desenvolvendo o conceito de *sibi princeps* [príncipe de si mesmo], ele pôde defender a idéia de que as cidades têm liberdade no sentido de serem livres de qualquer interferência externa na gestão de seus negócios políticos internos. Onde Bartolo endossa com maior ênfase essa tese é em seu comentário sobre o *Digesto*, na parte em que analisa uma das características essenciais da soberania, o direito de delegar jurisdição a juízes subordinados (vol. 1, p. 428). Ao discutir esse tópico em relação às cidades, ele começa reconhecendo que uma tal delegação não é possível em "cidades que reconhecem um superior", dado que "estas estão obrigadas a referir-se ao imperador". Mas logo acrescenta que a situação é completamente distinta "no caso de cidades que se recusam a reconhecer o senhorio do imperador", já que "estas podem fazer suas próprias leis" e organizar seu governo de qualquer modo que escolham fazê-lo. A razão disso é que "num tal caso a própria cidade é *sibi princeps*, é imperador de si mesma" (vol. 1, p. 430).

Finalmente, Bartolo emprega o mesmo conceito para defender em termos legais a outra pretensão das cidades à liberdade: a tese de que elas devem ser livres para escolher seu próprio formato político e, em especial, para conservar o estilo nelas estabelecido de governo republicano. Bartolo monta a sua mais desenvolvida defesa desse princípio no comentário sobre o *Digesto*, mais especificamente na parte em que discute o direito de apelo (vol. 6, p. 576). Começa expondo a hierarquia convencional de apelos, dos juízes inferiores aos superiores, que há de culminar na suprema figura do *princeps* ou imperador. Mas depois reconhece que bem pode haver uma cidade livre cujos procedimentos não se possam enquadrar nessas regras assim padronizadas. Seria esse o caso de uma cidade — como Florença — que reivindica completa "liberdade" no sentido de que não apenas "não reconhece superior", mas também de que "elege seu próprio governante, e não possui outro governo". A questão, num tal caso, é: "Quem então julgará as apelações?". A resposta que Bartolo propõe é inequívoca: "Num caso desses, o próprio povo deve desempenhar o papel de juiz das apelações, ou então uma classe especial de cidadãos designada por seu governo". A razão que ele dá, mais uma vez, é que "num caso desses o próprio povo constitui o único superior que se possa encontrar, e assim se constitui *sibi princeps*, imperador de si mesmo" (vol. 6, p. 580).

AS CIDADES-REPÚBLICAS E O PAPADO

Durante toda a luta que travaram contra o Império, as cidades italianas tiveram como seu aliado principal o papado. Essa aliança foi selada, pela primeira vez, pelo papa Alexandre III, depois que Barbarossa se recusou a sancionar sua elevação ao trono pontifício, em 1159 (Balzani, 1926, pp. 430-2). Quando as cidades da Lombardia formaram sua Liga, em 1167, Alexandre forneceu-lhes fundos e encorajou-as a construir uma cidade fortificada — a que muito adequadamente deram o nome de Alessandria — a fim de deter o avanço do imperador (Knapke, 1939, p. 76). E quando a Liga se uniu contra Barbarossa, em 1174, foi Alexandre quem liderou o ataque, e posteriormente iniciou as negociações que haviam de resultar, em 1183, na paz de Constança (Knapke, 1939, pp. 77-8). A mesma aliança foi reativada mais tarde, ante as invasões conduzidas por Frederico II na década de 1230. Gregório IX firmou um tratado contra o imperador, em 1238, com Gênova e Veneza, e no ano seguinte excomungou Frederico e solenemente restabeleceu os compromissos com a Liga Lombarda (Van Cleve, 1972, p. 419; Waley, 1961, pp. 145, 148-9). Seu sucessor, Inocêncio IV, prosseguiu nessa mesma política após sua eleição em 1243. Empregou tropas pontifícias para atacar as guarnições imperiais

na Lombardia, e retomou as negociações com as cidades toscanas a fim de reforçar sua cruzada antiimperialista (Schipa, 1929, p. 157). (Foi nesse momento que o termo "guelfo" começou a ser utilizado, na Toscana, para designar aqueles que eram aliados do papa.) Uma trégua com o imperador pôs fim a essa fase do conflito, em 1244. Mas, quando Frederico deu indícios de pretender modificar seus termos, Inocêncio o excomungou, convocando ademais um concílio que o proclamou deposto, e ao mesmo tempo conduziu as cidades lombardas à série de vitórias militares que acabou com as invasões imperiais, em 1250 (Van Cleve, 1972, pp. 484-6; Partner, 1972, p. 256).

Contudo, essa aliança comportava um perigo — como as cidades logo perceberam a suas próprias custas: o de que os papas começassem a aspirar eles mesmos a governar o *Regnum Italicum*. Essa ambição primeiro se evidenciou no correr dos anos 1260, ante as tentativas do filho ilegítimo de Frederico II, Manfredo, de servir-se de sua base como rei de Nápoles a fim de dar continuidade à política italiana de seu pai. Urbano IV reagiu excomungando Manfredo, em 1263, e convidando Carlos de Anjou a enfrentá-lo como campeão da Igreja (Runciman, 1958, pp. 65, 70, 81). Carlos chegou a Roma com seus exércitos em fins de 1265, e no começo do ano seguinte ganhou uma batalha decisiva em Benevento, em que Manfredo encontrou a morte e foram desbaratadas as suas tropas (Runciman, 1958, pp. 88-95). Quando Conradino, o último filho que restava de Frederico, tentou revidar o ataque invadindo a Itália a partir da Alemanha, em 1267, Carlos de Anjou infligiu aos exércitos imperiais, em Tagliacozzo, uma derrota talvez fortuita, porém definitiva — um desfecho que deixou a Sé romana no papel de poder predominante numa vasta área do Norte, bem como do Centro e do Sul, da Itália (Runciman, 1958, pp. 105, 108-12).

Por essa época, os papas também tinham começado a dar mais diretamente vazão a suas ambições temporais, procurando manipular as políticas internas das cidades do Norte da Itália. Os primeiros passos nesse sentido deram-se na Lombardia, onde Ezzelino da Romano, o principal aliado dos imperialistas, pela década de 1240, tinha alcançado o controle sobre um território de amplidão sem precedentes, que incluía Verona, Pádua, Ferrara e a maior parte dos campos adjacentes (Hyde, 1966a, p. 199). Alexandre IV convocou uma cruzada contra ele em 1255 e indicou Filipe, arcebispo de Ravena, para comandá-la. Filipe conseguiu libertar Pádua em 1256, e após mais três anos de combates veio a vencer e capturar Ezzelino em Adda, no ano de 1259, uma vitória que muito fortaleceu o controle do papado sobre as cidades da Lombardia oriental (Allen, 1910, pp. 76-87).

A seguir, os papas voltaram a atenção para a Toscana e o Centro da Itália. Clemente IV concentrou-se em Orvieto, percebendo a importância estratégica de sua posição, a meio caminho entre Florença e Roma. Até chegou a trans-

ferir a Cúria para essa cidade, em 1266, no que foi seguido por Gregório X em 1272, e por Martinho IV e Nicolau IV em várias ocasiões no último quartel do século (Waley, 1952, p. 48). Ao mesmo tempo, os papas também começavam a ampliar sua influência sobre as principais cidades da Toscana. Martinho IV firmou uma aliança com a Liga Guelfa em 1281, concedendo a Florença, Siena e Volterra o direito de coletar impostos papais como um meio de trazê-las definitivamente para sua causa (Previté-Orton, 1929, p. 202). Na década que se seguiu, Bonifácio VIII começou a intrometer-se nas facções internas de Florença, esperando adquirir controle sobre essa cidade a fim de aumentar seus rendimentos e garantir a fronteira setentrional dos territórios que então possuía (Boase, 1933, p. 84). Quando os florentinos lhe enviaram uma embaixada em 1300 (da qual afirma-se que Dante teria participado), para protestar contra essas maquinações, Bonifácio reagiu excomungando a *signoria* inteira, incumbindo Carlos de Anjou de tomar a cidade e promovendo, assim, o golpe de Estado de 1301, que derrubou o governo, que lhe era hostil, dos "Brancos" (Armstrong, 1932, pp. 12-4; Boase, 1933, pp. 249-50). Finalmente, os papas conseguiram, por essa mesma época, impor sua autoridade sobre a Romanha, tradicionalmente o maior sustentáculo imperialista. Quando Gregório X apoiou — com sucesso — a candidatura de Rodolfo de Habsburgo ao trono imperial, em 1273, uma das condições que dele exigiu foi que toda a região em torno de Bolonha, mais a Romanha, fossem cedidas pelo Império e postas sob o controle direto do papa. As negociações se completaram em 1278, quando ambas as províncias foram formalmente anexadas por Nicolau III (Larner, 1965, pp. 40-2). Como resultado, o papado, em fins do século XIII, conseguira assumir controle direto e temporal sobre uma vasta parte do centro da Itália, assim como considerável influência sobre a maioria das principais cidades do *Regnum Italicum*.

Essa política foi acompanhada da elaboração de uma ideologia destinada a legitimar as mais agressivas pretensões do papado a governar *in temporalibus* (nos assuntos temporais). O quadro intelectual necessário para esse desdobramento começou a ser montado por Graciano na década de 1140, quando, reunindo num único sistema os decretos papais até então acumulados, fundou de fato o código de direito canônico (Ullmann, 1972, pp. 179-80). Seguiu-se então uma série de papas juristas que continuaram a sofisticar e a ampliar a base legal para a pretensão do papado a exercer sua assim chamada *plenitudo potestatis*, ou plenitude de poder tanto temporal quanto espiritual. O primeiro deles, Alexandre III, antigo aluno de Graciano em Bolonha, foi quem efetivamente frustrou as tentativas de Barbarossa de reduzir a Igreja a um mero patriarcado do Império (Pacaut, 1956, pp. 59-60, 179-81). O seguinte foi Inocêncio III, discípulo do canonista Huguccio, que veio a ser considerado como o maior expoente da teoria canonista da supremacia ponti-

fícia sobre os negócios temporais (Watt, 1965, p. 72; Ullmann, 1972, p. 209). As mesmas doutrinas foram aprimoradas e desenvolvidas em meados do século XIII por Inocêncio IV, especialmente em seu decreto *Ad Apostolice Sedes*, a primeira exposição sistemática que um canonista fez da tese segundo a qual em sua essência a sociedade cristã é um só corpo unificado, tendo no papa sua cabeça suprema (Watt, 1965, p. 72). E, por fim, na passagem do século, Bonifácio VIII reiterou as mesmas doutrinas naquele estilo bombástico que o distinguiu, e em particular na sua célebre bula de 1302, *Unam Sanctam* (Boase, 1933, p. 317). Esta começa com a tese tradicional de que na sociedade cristã "há dois gládios, o espiritual e o temporal"; mas imediatamente passa a insistir em que "é preciso que um gládio esteja sob o outro, e por conseguinte que o poder temporal esteja subordinado ao espiritual". E termina num tom ainda mais arrogante, esclarecendo que a última instância tanto do gládio temporal quanto do espiritual deve caber ao vigário de Cristo, uma vez que "o poder espiritual detém a autoridade de instituir o poder terreno e de julgá-lo caso este deixe de agir como é adequado" (p. 459).

Em face dessa agressão pontifícia que se manifestava tanto numa política de expansão quanto numa propaganda ativa, várias cidades italianas começaram a reagir. Esse movimento se iniciou na Lombardia, centro e origem das liberdades comunais. A cidade de Pádua entrou em 1266 numa importante disputa com as igrejas locais, a propósito da recusa destas a pagar impostos, e em 1282 praticamente privou o clero paduano da proteção da lei (Hyde, 1966a, p. 239). A mesma espécie de dissensão logo se difundiu por toda a Toscana e Itália central. Um levante se deu em Orvieto, em 1281, contra a presença da Cúria, seguido de outra insurreição muito mais séria, em 1284 (Waley, 1952, pp. 52-8). Em Florença surgiram denúncias contra os tribunais eclesiásticos e as imunidades clericais, em 1285, enquanto os privilégios do clero local foram diretamente contestados em Pisa, no ano de 1296 (Boase, 1933, pp. 85, 87). Por todo esse período a facção dos "Brancos" bateu-se em Florença para eliminar a interferência do papa nos assuntos da cidade, e após o golpe de 1301 ela firmou uma aliança com Pistoia, na esperança de derrubar a *signoria* — favorável ao papa — dos "Negros" (Herlihy, 1967, p. 226). Por fim, o domínio direto do papado sobre a Romanha esteve constantemente ameaçado nas últimas décadas do século. Ocorreram levantes em Faenza assim que o *podestà* nomeado pelo pontífice chegou, em 1278, mais perturbações em Forli e em Bolonha no ano de 1284, e ainda uma nova série de revoltas afetando toda a província, por toda a década de 1290 (Larner, 1965, pp. 44-7).

Ao mesmo tempo que resistiam aos papas, algumas cidades lombardas e toscanas começaram a elaborar uma ideologia política que fosse capaz de legitimar sua contestação aos poderes e imunidades que a Igreja então plei-

teava. Isso se deu basicamente em Florença, que se proclamou guardiã das "liberdades toscanas", e em Pádua, que desde a restauração de seu governo comunal, em 1256, aparecia como a maior defensora dos valores republicanos na Lombardia.

Uma maneira óbvia de se opor às pretensões da Igreja ao domínio temporal consistia em apelar ao imperador para que reequilibrasse a balança, demasiado favorável ao papa. Era bastante plausível, simplesmente reconhecendo a antiga alegação dos imperiais segundo a qual o *Regnum Italicum* fazia parte do Santo Império romano, alegar que o papado não podia ser o legítimo governante da Lombardia e da Toscana, já que isso implicaria usurpar os direitos que por lei incumbiam ao imperador. Essa estratégia parecia particularmente tentadora em inícios do século XIV, quando a descida de Henrique de Luxemburgo à Itália, em 1310, pareceu por um momento devolver à realidade o ideal do Império medieval.

Um pensador político que desenvolveu essa linha de argumentação foi o historiador florentino Dino Compagni (*c.* 1255-1324), em sua *Crônica* desses anos. Afirmava que um governo dirigido pelo imperador seria "justíssimo", insistia em que o objetivo de Henrique de Luxemburgo, ao vir para a Itália, era simplesmente o de "fazer a paz", e ainda ameaçava os "Negros" florentinos, favoráveis ao papa, dizendo que se não mudassem de lealdade "o imperador, com todo o seu poder", os faria ser "aprisionados e pilhados por terra e mar" (pp. 223, 259).

Mas de longe o mais importante autor florentino dessa época a oferecer pleno apoio ao imperador, por nele enxergar um fator de equilíbrio perante o papa, foi Dante, em seu tratado sobre a *Monarquia*. É quase certo que essa obra tenha sido redigida entre 1309 e 1313, no momento em que as esperanças dos imperialistas alcançavam o zênite.[3] O anseio fundamental de Dante é por uma restauração da "quietude e tranqüilidade da paz", já que, pensa ele, "a paz universal é o mais excelente meio de assegurar nossa felicidade" (pp. 8, 9). Quando prossegue, considerando por que não há paz ou tranqüilidade na Itália de seus dias, ele se concentra em duas causas principais. A primeira, à qual dedica o livro II de seu tratado, consiste em que está sendo negada a legitimidade do Império. A outra, que é tema do livro III, Dante diz ser a falsa crença "segundo a qual a autoridade do Império depende da autoridade da Igreja". A esse respeito, ele considera que os papas são aqueles que comandam os "que resistem à verdade", dado que se recusam a admitir que o papado não possui um genuíno poder temporal, e assim não conseguem reconhecer que "a autoridade do Império não depende, de forma alguma, da Igreja" (pp. 64, 67, 91).

A maneira como Dante veio a tratar desses problemas na *Divina comédia* levou-o muito além do reino da política, fazendo-o enfatizar um ideal da

regeneração religiosa e a necessidade de mudar o coração como os únicos meios de salvar o mundo.[4] Antes de conceber seu grande poema, o que se deu por volta de 1313, a resposta que sugeria estava, porém, restrita ao plano político. O tratado da *Monarquia* pede que se deposite plena e total confiança na figura do imperador, como única força unificadora capaz de vencer as facções que dividem a Itália e de trazer a paz. Assim, o livro de abertura muito apropriadamente defende essa solução, com base na tese de que a aceitação de um governante único e universal é absolutamente necessária se se pretende que sejam superadas as desordens do *Regnum Italicum*. Dante começa argumentando formalmente, num estilo algo averroístico, com um apelo ao valor especial da unidade e à superioridade do todo sobre as partes (pp. 9-14). Mas logo aduz dois argumentos puramente políticos em favor da mesma conclusão. O primeiro é que a suserania do imperador exaltaria o governo da justiça, já que "um conflito pode surgir entre dois príncipes", que venha portanto requerer a arbitragem por "um terceiro que detenha jurisdição superior e que, de direito, reine sobre ambos" (p. 14). Seu outro argumento — ainda mais adequado à ideologia que então prevalecia nas cidades-Estado — é que a tutela do imperador também exaltaria a liberdade ao máximo, essa liberdade que é "a mais preciosa dádiva de Deus à natureza humana", dado que "apenas sob a Monarquia a humanidade depende de si mesma e não um homem de outro" (p. 19).

Como Gilson já enfatizou, essa defesa do Império está baseada num conjunto de premissas notavelmente radicais, uma vez que pressupõe uma separação completa entre as esferas da filosofia e da teologia, e portanto da natureza e da graça. Dante repudia explicitamente a tese ortodoxa de que haveria um único "fim supremo" para a humanidade, o da eterna beatitude, e de que por conseguinte deveria haver uma única suserania sobre a sociedade cristã, a da Igreja. Em vez disso, insiste na necessidade de haver *duo ultima*, duas metas finais para o homem. Uma é a salvação na vida por vir, que se alcançará pela filiação à Igreja. Mas a outra é a felicidade nesta vida presente, o que se atingirá sob a direção do Império — que é portanto tratado como um poder simultaneamente igual ante a Igreja e dela independente (Gilson, 1948, pp. 191-4).

Costuma-se dizer que, muito embora essa defesa do Império possa ter sido inovadora no plano da teoria, no campo da prática seria desesperadoramente anacrônica, pouco mais significando que "a visão de um idealista" inteiramente fora de contato com a realidade política (Ullmann, 1949, p. 33). Sem dúvida é verdade que nem Henrique de Luxemburgo nem qualquer de seus sucessores jamais teve êxito no restabelecimento do controle imperial sobre o *Regnum Italicum*. Mas pode-se argumentar que a acusação de anacronismo vem, pelo menos em parte, de se ignorar o contexto no qual Dante

escrevia, e em particular a natureza do dilema que sua *Monarquia* evidentemente procurava resolver (Davis, 1957, pp. 169-70). Dante estava exilado de Florença desde o golpe de Estado de 1301, desferido pelos aristocratas "Negros" com a conivência do papa Bonifácio VIII. Assim, uma de suas esperanças mais caras consistia em encontrar um líder eficiente, sob cujo estandarte fosse possível congregar os exilados e expulsar da cidade o governo pró-papal. Era evidente que um tal campeão precisaria dispor de considerável autoridade para que pudesse atrair rapidamente um bom número de descontentes, bem como de uma força militar notável e significativa, a fim de oferecer uma razoável perspectiva de sucesso. Dados esses problemas, não é de surpreender — e apenas retrospectivamente uma tal atitude poderia parecer irracional — que, no momento mesmo em que Henrique VII marchava sobre a Itália, Dante escolhesse depositar todas as suas esperanças no imperador, como um meio de salvar o *Regnum Italicum* da já longa, e detestada, dominação do papa.

Não há dúvida, porém, de que do ponto de vista das repúblicas lombardas e toscanas, ciosas que eram de suas liberdades, a proposta de Dante dificilmente haverá parecido ser uma solução muito tentadora para suas dificuldades. Se a sugestão de Dante lhes fornecia um meio de denegar o direito do papa a intervir em seus negócios, era às custas de mais uma vez impor-lhes a marca de vassalos do Santo Império romano. Ficava óbvio, então, que aquilo de que elas mais necessitavam era uma forma de argumentação política capaz de defender sua liberdade contra a Igreja, mas que não acarretasse o risco de cedê-la a outra potência. Assim como Bartolo procurara defender sua independência diante do Império, agora precisavam de uma forma análoga de argumento que proclamasse sua independência perante o papa.

A resposta a essa questão foi formulada pela primeira vez em Pádua, a república líder da Lombardia, pouco depois que o fracasso da expedição imperial de 1310-3 descartou a espécie de solução em que Dante havia apostado. O essencial dessa solução deve-se a Marsílio de Pádua (*c.* 1275-1342), no célebre tratado *O defensor da paz*, por ele concluído em 1324 (p. 432). A resposta que Marsílio propõe, e que ocupa o segundo (e bem mais longo) dos dois Discursos em que se divide o *Defensor da paz*, sem a menor dúvida exigiu um grande esforço de imaginação. Mas também foi um resultado direto do contexto que antes esboçamos, na medida em que proporcionou — como era sua intenção — exatamente a sustentação ideológica de que as cidades-repúblicas do *Regnum Italicum* mais necessitavam naquele momento, para defender, contra o papado, suas liberdades tradicionais.

A resposta de Marsílio consiste, em suma, na tese singela — porém ousada — de que os dirigentes eclesiásticos se equivocaram completamente quanto à natureza da Igreja, ao supor que fosse ela uma instituição capaz de

exercer qualquer tipo de poder legal, político ou alguma outra espécie de "jurisdição coercitiva" (pp. 168, 181). Ele dedica os primeiros onze capítulos do segundo Discurso a atacar o sacerdócio inteiro — todos os "padres e bispos e os que os apóiam" — por difundir esse equívoco, a fim de "impor seu injusto despotismo sobre os fiéis cristãos" (p. 98). Seu primeiro passo consiste em rejeitar a pretensão eclesial a ter imunidade à taxação ordinária, privilégio este que, conforme vimos, já havia causado muita dissensão nas cidades-Estado, e que Bonifácio VIII defendera com veemência em sua bula *Clericis Laicos*, de 1296. Por essa bula o papa pretendia que todas as "pessoas eclesiásticas" fossem isentas de taxas como "metades", "dízimos" e "centésimos", e ainda ameaçava de excomunhão qualquer governante secular que tentasse infringir os direitos assim alegados (p. 457). A resposta de Marsílio é que dessa forma se invertem, por completo, os ensinamentos de Cristo. Quando se mostrou a Jesus a moeda destinada a pagar o tributo, ele enunciou, "pela palavra e pelo exemplo", sua crença de que devemos dar a César o que é de César (p. 119). Assim, deixou claro que "desejava que estivéssemos sujeitos, no tocante à propriedade, ao governante secular", e que rejeitava qualquer idéia de que viesse a ser "descabido que seus sucessores no ofício sacerdotal pagassem tributo" (pp. 119, 120).

Marsílio prossegue, afirmando que a mesma objeção vale contra as exigências do clero para se isentar da autoridade dos tribunais civis, e ter o direito a "intervir nos julgamentos coercitivos do poder secular" (pp. 125, 168). Também isso, diz ele, é contrário ao ensinamento de Cristo e de seus apóstolos. Marsílio refere-se em especial ao capítulo XIII da *Epístola de são Paulo aos romanos*, texto que mais tarde desempenharia papel capital nos debates da Reforma a propósito do que deveria ser a relação mais adequada entre as autoridades do século e a Igreja. A doutrina de são Paulo, insiste Marsílio, é que cada qual deve estar "sujeito aos poderes mais elevados", dado que "os poderes que existem são ordenados por Deus", e "quem quer que resista ao poder resiste ao que Deus ordena". A conseqüência dessa doutrina — diz ele — é que nenhum membro da Igreja pode pretender um tratamento especial nos tribunais, posto que "todos os homens, sem nenhuma exceção", estão "sujeitos, no que se refere ao julgamento coercitivo, aos juízes ou governantes seculares" (p. 130; cf. p. 140).

Esses argumentos culminam, para sermos bem anacrônicos, numa visão notavelmente "luterana" dos poderes e jurisdições que Marsílio considera legítimo pleitear para o clero e a Igreja. Ele insiste em que Cristo deliberadamente excluiu "seus apóstolos e discípulos, bem como seus sucessores, os bispos ou sacerdotes", do exercício de qualquer "autoridade coercitiva ou poder deste mundo" (p. 114). Conclui, assim, que a Igreja fundada por Cristo não pode, em absoluto, ser considerada um corpo dotado de jurisdição. Pode

tão-somente constituir uma congregação, uma *congregatio fidelium*, uma associação voluntária reunindo "o corpo inteiro dos fiéis que acreditam e invocam o nome de Cristo" (p. 103). Isso significa, por sua vez, que a única autoridade que Deus possa haver autorizado qualquer padre a exercer "com relação a seu ofício" consiste em "ensinar e praticar" — ou seja, uma autoridade que obviamente não lhe confere "poder coercitivo sobre ninguém" (p. 155). A conseqüência final do ataque de Marsílio às imunidades e jurisdições eclesiásticas é, assim, uma teoria absolutamente congregacionalista da Igreja — uma doutrina totalmente original nessa fase do pensamento medieval (Reeves, 1965, p. 101).

Depois dessa denúncia tão ampla do estamento clerical, Marsílio passa ao tema principal de seu segundo Discurso — o ataque à *plenitudo potestatis* reivindicada pelos papas (p. 313). Como o próprio Marsílio reconhece, é fácil antecipar a conclusão a que ele terá de chegar, já havendo declarado antes que constitui um equívoco atribuir à Igreja qualquer poder jurisdicional (pp. 113, 268). Trata então de deduzir as implicações dessa convicção, procurando determinar, em especial, que "quando o bispo romano ou qualquer outro se atribui a plenitude de poder sobre qualquer governante, comunidade ou pessoa individual, uma tal pretensão é imprópria e errada, e se afasta das divinas Escrituras e das demonstrações humanas, ou melhor, até as contradiz" (p. 273).

Marsílio começa isolando cinco aspectos principais da *plenitudo potestatis* papal: a pretensão a dar a "definição dos significados" das Escrituras; a convocar Concílios Gerais da Igreja; a excomungar ou lançar o interdito sobre qualquer "governante, príncipe ou país"; a designar os ocupantes de "todos os ofícios da Igreja no mundo"; e, finalmente, a decidir sobre as características que definem a fé católica (pp. 272-3). Passa então a atacar esses pontos nodais da ideologia papal, por duas vias distintas.

Primeiro, opõe-se ao conceito de uma monarquia pontifícia, defendendo a doutrina do conciliarismo — ou seja, a doutrina de que o poder executivo supremo no interior da Igreja não reside no papa, mas num "Concílio Geral formado de todos os cristãos", inclusive dos "não-sacerdotes" (pp. 280, 285). Isso o leva a negar três aspectos entre os que compunham a tese do papado sobre sua plenitude de poder. Sustenta assim que a "determinação das questões duvidosas" nas Escrituras, "a autoridade de excomungar qualquer governante" e as "regulações sobre o ritual cristão" e outros tópicos de fé são questões sobre as quais "apenas o Concílio Geral, e nenhum bispo ou padre ou grupo particular destes", tem o direito de legislar (pp. 282, 292-3). Isso, afirma ele, é manifesto tanto pela evidência das Escrituras quanto pelas tradições da Igreja primitiva, o que revela que somente "os bispos romanos de uma era tardia" passaram "a assumir uma autoridade maior", e assim "mandaram

e ordenaram que fossem observados decretos ou ordenações dirigidos à Igreja universal" (p. 271).

A outra via pela qual Marsílio contesta a supremacia papal é elevando a uma dimensão sem paralelo os direitos das autoridades seculares sobre a Igreja. Ele já determinara anteriormente que nenhum membro da Igreja tem direito, por seu ofício, a qualquer "jurisdição coercitiva" (pp. 100, 113). Disso se segue que qualquer poder coercitivo que possa ser necessário para regular a vida cristã deverá ser exercido, de direito, exclusivamente pelo "fiel legislador humano" — termo que Marsílio emprega para designar o poder secular mais elevado no interior de cada reino ou cidade-Estado (p. 287). Tendo chegado a essa dedução — o clímax de seu segundo Discurso —, Marsílio está em condições de desmantelar o que resta das pretensões do papado à plenitude de poder. Primeiro, ele declara, sob a forma de corolário, que o direito "de fazer e aprovar nomeações, e de preencher todos os cargos" na Igreja — incluindo o ofício do próprio "pontífice romano" —, não pode ser alocado ao "bispo de Roma, sozinho ou com seu colégio de cardeais", mas apenas à plena "autoridade do legislador fiel", que, só ele, detém o poder "de fazer nomeações para o sacerdócio e outras ordens sacras" (pp. 287-90). Acrescenta, então, que também o direito "de convocar um Concílio Geral" e de "instalá-lo, conferir-lhe seu caráter solene e fazê-lo consumar sua obra" deve pertencer "não a um sacerdote qualquer ou a qualquer colégio de sacerdotes", mas — inteiramente — ao "fiel legislador humano" (p. 287). É apenas a autoridade deste que está investida do poder "de convocar ou ordenar um tal concílio, de designar e indicar para ele pessoas adequadas, de ordenar que sejam observados seus decretos e decisões, e de punir quem os transgrida" (p. 292). Dado que Marsílio já havia concluído, ademais, que todos os outros aspectos da *plenitudo potestatis* papal competem propriamente ao Concílio Geral da Igreja, essa elevação do legislador a uma posição de controle sobre o Concílio tem o efeito final de libertar as autoridades seculares de quaisquer vestígios de influência eclesiástica.

Com essa transferência da *plenitudo potestatis* do papado para o "fiel legislador humano", Marsílio se desincumbe da principal tarefa ideológica que assumiu no segundo Discurso do *Defensor da paz*. Pretende haver demonstrado que a figura do legislador, em cada reino ou cidade-Estado independente, é a única detentora do direito de uma completa "jurisdição coercitiva" sobre "toda pessoa individual e mortal, de qualquer condição que seja" (pp. 427-8). Pretende, por isso, também haver mostrado que as tentativas dos "bispos de Roma e seus cúmplices" no sentido de assegurar a dominação sobre o Norte da Itália podem ser repelidas como nada mais que uma série de "usurpações e confiscos" de jurisdições que, propriamente, só competem às autoridades seculares (pp. 95, 98, 101). A contribuição essencial que ele

assim pode fornecer à ideologia das cidades-Estado está em defender sua independência total, *de iure*, da Igreja, e portanto em condenar os esforços do papado para dominar e controlar seus negócios como constituindo um "injusto despotismo", um "desmando vicioso" que "trouxe angústia ao *Regnum Italicum* e o privou e ainda priva de tranqüilidade e paz" (pp. 95, 98, 344). A moral correspondente do livro — bem como a chave para entender o seu título — é que quem pretenda ser o defensor da paz no Norte da Itália deve, acima de tudo, ser um inimigo jurado dos poderes jurisdicionais a que a Igreja alega ter direito.

2
RETÓRICA E LIBERDADE

A ASCENSÃO DOS DÉSPOTAS

A difusão do que Sismondi chamou "essa brilhante chama de liberdade", por todas as cidades-repúblicas italianas, infelizmente não passou de um espetáculo de curta duração (Sismondi, 1826, vol. 3, p. 245). Em fins do século XIII a maior parte dessas cidades fora a tal ponto cindida por suas facções internas que elas se viram forçadas a abandonar as constituições republicanas e a aceitar o poder forte de um único *signore*, passando assim de uma forma de governo livre para outra despótica, a fim de atingir maior paz cívica.

A causa fundamental dessa erosão das liberdades republicanas deve-se procurar nas divisões de classe que começaram a se aprofundar a partir dos princípios do século XIII (Jones, 1965, p. 79). O avanço do comércio deu proeminência a novas classes de gente, *gente nuova*, como se dizia, que logo enriqueceram comerciando nas cidades e na *contada*, ou campo, dos arredores (Jones, 1965, p. 95). Contudo, a despeito de sua crescente riqueza, esses *popolani* não tinham voz nos conselhos governantes de suas cidades, que continuavam sob o firme controle das famílias dos magnatas mais antigos (Waley, 1969, pp. 187-97). À medida que essas divisões se agravavam, vieram a gerar um inquietante aumento da violência cívica, com os *popolani* se batendo por reconhecimento, enquanto os magnatas lutavam para conservar seus privilégios oligárquicos.

A primeira investida nessa batalha geralmente proveio dos *popolani,* privados que eram dos direitos cívicos. Significativamente, tomou a forma da instalação, por eles próprios, de um conselho, ou *popolo*, presidido pelo líder eleito diretamente, o *capitano del popolo*. Isso significava um desafio direto à forma tradicional de governo pelo *podestà*, funcionário que tendia a ser indicado pelas famílias dos próceres. Conselhos do povo foram estabelecidos em Luca e Florença, em 1250, em Siena, em 1262, e logo depois na maior parte das principais cidades lombardas e toscanas (Pullan, 1973, pp. 116-8;

Waley, 1969, pp. 185-92). Uma vez aberta essa cunha no monopólio que os nobres exerciam sobre o governo, o passo seguinte — e até mais agressivo — que os *popolani* geralmente deram consistiu em forçar uma série de medidas visando a restringir ou mesmo proibir o acesso dos nobres a posições de poder político. Isso aconteceu, por exemplo, em Florença em 1282. A facção dos "Brancos", que se apoiava nos *popolani*, conseguiu excluir a facção dos "Negros", que era a dos magnatas, e em 1293 chegou a promulgar uma constituição que sistematicamente excluía do Priorato, ou corpo governante, a nobreza mais antiga (Becker, 1960, p. 426). O mesmo padrão logo foi repetido em outros lugares. Um exemplo próximo foi o de Siena, onde em 1287 o *popolo* tomou todo o poder do *podestà*, exilou boa parte da nobreza e instalou uma "Junta de Nove Governantes", oligarquia de mercadores que governou a cidade ininterruptamente até 1355 (Bowsky, 1962, pp. 368, 370, 374).

Quanto mais os *popolani* lutavam por seus direitos, porém, mais a velha nobreza e seus aliados resistiam. Isso provocou inicialmente uma violência endêmica, tão logo começaram os *popolani* a protestar contra sua exclusão do governo. Um dos casos mais notórios foi o de Verona, onde os Montecchi — modelo em que Shakespeare se baseou para seus Montague de *Romeu e Julieta* — se bateram por mais de vinte anos em favor dos *popolani*, ante uma feroz oposição da nobreza mais antiga, finalmente conseguindo, em 1226, controlar a cidade (Allen, 1910, pp. 45-52). Mas a violência interna mais séria somente nasceu quando os *popolani* conseguiram estabelecer seu próprio governo. A administração dos "Brancos" em Florença, para dar um exemplo, logo enfrentou a oposição da facção "negra", dos nobres liderados por Corso Donati, que a derrubou em 1301. Da mesma forma, o governo dos *popolani* em Siena sofreu um perigoso ataque em 1318 e outro em 1325, ambos maquinados pelos Tolomei, uma família nobre da antiga classe dirigente que fora derrubada pelo golpe de 1287 (Bowsky, 1967, pp. 14, 16).

Diante desse panorama de lutas civis que se acirravam, não surpreende que em fins do século XIII a maior parte das cidades do *Regnum Italicum* tenha alcançado a conclusão — mais ou menos voluntária — de que sua melhor esperança de sobrevivência residia em aceitar a chefia forte e unificada de um único *signore*, em vez de uma "liberdade" assim caótica (Hyde, 1973, p. 141; Waley, 1969, p. 237). Foi Ferrara a primeira cidade a experimentar, com sucesso, o governo hereditário de uma única família: em 1264 os Etensi conseguiram efetuar uma transição pacífica da dominação informal da cidade em mãos de Azzo d'Este para a senhoria formal de seu filho Obizzo, proclamado então "senhor permanente" de Ferrara, ao que se alegava "com o consentimento de todos".[1] Seguiu-se, entre as cidades importantes, Verona. Aqui o processo começou com a eleição de Mastino della Scala como *capitano del popolo*, em 1262. Ele se valeu dessa posição para exercer uma ascendência

basicamente pessoal sobre a cidade, e assim conseguiu fundar uma dinastia. Quando foi morto, em 1277, seu irmão Alberto imediatamente se viu reconhecido como senhor de Verona e capitão-geral vitalício. E, quando Alberto por sua vez morreu, em 1301, seu filho Bartolomeo — o primeiro patrono de Dante, após seu exílio de Florença — pôde assumir o poder como *podestà* hereditário da cidade (Allen, 1910, pp. 94-6, 124, 141-3).

A partir dessas experiências, rapidamente se difundiu pelo *Regnum Italicum* a prática de confiar o governo a *signori*. Na década de 1270, os Buonaccolsi alcançaram o controle de Mântua explorando habilmente a posição de capitão do povo, e ao terminar o decênio seguinte havia também senhores regendo Treviso (Gerardo da Cannino), Pisa (conde Ugolino), Parma (Ghiberti da Correggio) e Piacenza, onde o senhorio coube a Alberto Scotti (Brinton, 1927, pp. 41-3; Previté-Orton, 1929, p. 203; Armstrong, 1932, pp. 33, 45). Finalmente, no mesmo período a dominação direta dos papas sobre a Romanha veio a ser enfrentada, em larga escala, devido à ascensão de déspotas locais. Guido da Polenta tornou-se *podestà* de Ravena em 1286 e nessa condição governou a cidade por quase uma década (Larner, 1965, pp. 51-2). Da mesma forma a família Malatesta obteve o domínio sobre Rimini nos anos 1280, vencendo o último de seus rivais por volta de 1295 e tornando hereditário seu direito de governar (Jones, 1974, pp. 31-3, 47). Assim, Dante tinha razão em dizer, no *Purgatório* — ainda que se possa acusar seu fraseado de ser algo tendencioso —, que por essa época "todas as cidades da Itália" estavam "repletas de tiranos" (p. 63).

Com o advento dos *signori*, começou a se desenvolver um novo estilo de teoria política — um estilo de panegírico, no qual eles eram louvados como quem trouxera unidade e paz a suas cidades (Bueno de Mesquita, 1965, pp. 321-8). Um dos primeiros expoentes desse gênero literário foi Ferreto de Ferreti (*c.* 1296-1337), que pertencia ao círculo de *literati* pré-humanistas de Pádua e compôs, em versos latinos, um longo histórico da *Ascensão dos Della Scala* logo depois que essa família alcançou o controle da cidade, em 1328 (vol. I, p. xiii; Hyde, 1966a, p. 282). Já que o propósito de seu elogio consistia em legitimar a dominação dos Della Scala, Ferreti passou em silêncio a liberdade dos paduanos que, havia bem pouco tempo, fora tão celebrada por Marsílio. Em vez disso, dedicou boa parte de seu livro II a reclamar da "turbulência" e da "falta de lei" em que a cidade vivia antes do advento dos Della Scala, ao mesmo tempo que insistia em que o principal anseio dos cidadãos sempre fora a paz (vol. I, pp. 28 ss). Ora, como o governo estabelecido por Cangrande era inegavelmente mais estável que o regime republicano que ele derrubara, essa insistência na paz, e não na liberdade, como valor político fundamental redundava em retratá-lo como o verdadeiro libertador de Pádua, que salvara a cidade de um legado de caos e mau governo. Ferreti, por isso,

sentiu-se autorizado a concluir seu poema expressando a inabalável convicção de que os descendentes de Cangrande poderiam "continuar a portar seu cetro por muitos anos ainda", assim protegendo o povo em paz e tranqüilidade (vol. I, p. 100).

Essa passagem do governo *in libertà* ao governo *a signoria* foi consumada suave porém rapidamente na maioria das cidades que compunham o *Regnum Italicum* — sem dúvida por estarem exauridas pelas guerras que resultavam de um quadro marcado por incessantes rixas e brigas de facções. Mas houve várias exceções importantes a essa regra. Algumas poucas cidades resistiram à ascensão dos déspotas, com vigor e eventualmente até com êxito; nesse processo, desenvolveram uma aguda consciência do valor que merecia ser dado à independência política e ao governo republicano.

Foi Milão a primeira cidade a montar uma defesa resoluta de sua constituição republicana. Quando os *popolani* desterraram seus opositores e nomearam Martin della Torre como "*signore* do povo" — em 1259 —, deram início a quase vinte anos de conflitos entre os exilados e os que apoiavam a *signoria*. Foi somente quando os exilados aceitaram seu próprio chefe, Orto Visconti, como "senhor perpétuo de Milão" — após sua vitória definitiva sobre as forças do governo Della Torre, em 1277 — que finalmente se viu dissolvida a república milanesa (Sismondi, 1826, vol. 3, pp. 260, 435-7). Luta semelhante, e ainda mais demorada, ocorreu pouco tempo depois em Pádua. Nesse caso, o perigo vinha da cidade vizinha, Verona, onde os Della Scala haviam consolidado seu poder e começavam a expandi-lo. Alberto della Scala então iniciou uma guerra contra Pádua, em 1277, mas uma paz de compromisso pôs-lhe termo três anos depois (Hyde, 1966a, pp. 227-8). Cangrande della Scala voltou a atacar Pádua em 1312, mas ainda dessa vez deparou com uma decidida resistência chefiada por republicanos incondicionais do quilate de Alberto Mussato, que se recusavam sequer a considerar a possibilidade de entregar a cidade às mãos de um tirano (Hyde, 1966a, pp. 256-7, 266). Foi somente após quinze anos de combates, no correr dos quais Mussato e os demais membros do partido da guerra foram proscritos por seus concidadãos mais tíbios, que Cangrande afinal conseguiu conquistar o governo de Pádua, o que se deu em 1328 (Hyde, 1966a, pp. 267, 275, 278).

Mas, naturalmente, foi Florença a cidade que mais se empenhou em deter o avanço dos déspotas nessa época. Como já vimos, os florentinos conseguiram fazer frente, durante todo o século XIII, a cada um dos desafios externos que puseram em xeque a sua independência. Quando Manfredo os atacou, na década de 1260, aliaram-se a Carlos de Anjou e assim, em pouco tempo, repeliram o assalto imperial (Schevill, 1936, pp. 139-44). Quando, mais para o fim do século, Arezzo se juntou aos imperialistas para fazer-lhes guerra, a reação florentina se saldou com uma importante vitória em Campaldino, no ano de 1289 — batalha na qual é bem possível que o jovem Dante tenha lutado (Larner, 1971, p. 208). E em 1310, quando o imperador desceu à Itália, eles não apenas frustraram suas tentativas de fazer cerco à própria Florença, como também lideraram o contra-ataque que, em breve espaço de tempo, levou sua expedição a um fim vergonhoso.

Esses esforços para resistir ao triunfo dos *signori* foram acompanhados, em cada caso, pelo desenvolvimento de uma ideologia política que tinha em mira defender e realçar as virtudes distintivas da vida cívica republicana. Pode-se sustentar que a emergência dessa ideologia no final do Duzentos e nos inícios do Trezentos foi bem pouco reconhecida pelos historiadores do pensamento renascentista.[2] Hans Baron, em especial, tentou argumentar que jamais se fez uma defesa da liberdade republicana até os "humanistas cívicos" florentinos do início do Quatrocentos (Baron, 1966, pp. 49, 58). A mesma tese foi reiterada, recentemente, por vários outros historiadores de inícios da Renascença. Hyde, por exemplo, afirmou que, ante a necessidade de defender sua liberdade contra os déspotas, no final do século XIII, as cidades-repúblicas não dispunham de ideologia a que pudessem recorrer, já que as pressuposições sociais e políticas então predominantes eram "aristocráticas e cavalheirescas mais que cívicas", e que "não havia um conjunto alternativo de ideais a que os leigos pudessem se voltar", exceto os de uma vida religiosa ascética (Hyde, 1973, p. 171). Na mesma linha, Holmes entendeu que se mostraram tão grandes "os obstáculos para a constituição de uma ideologia leiga independente", em fins do século XIII e primórdios do XIV, que um tal padrão de valores não pôde ser articulado com sucesso até se dar a "revolução humanista", na Florença de inícios do Quatrocentos (Holmes, 1973, pp. 111, 124, 131).

Embora essas teses sejam correntemente aceitas, elas nos induzem a uma visão equivocada de como se desenvolveu o pensamento político renascentista. Havia, na verdade, ao findar o século XIII, duas tradições distintas de análise política de que podiam se valer os protagonistas do governo republicano. Uma provinha do estudo da retórica, que desde a fundação das universidades italianas, no século XI, constituíra um tópico fundamental do ensino, ao lado do direito e da medicina. A outra nascera do estudo da filosofia escolástica, que viera da França à Itália no final do século XIII. Ambas as tradições capacitavam os protagonistas da "liberdade" republicana a conceitualizar e defender o valor distintivo de sua experiência política e, especialmente, a argumentar que a moléstia facciosa era passível de cura, e portanto a conservação da liberdade podia ser compatível com a manutenção da paz. Se quisermos entender a evolução desses temas centrais da teoria política renascentista, parece então essencial recuar para antes das obras dos humanistas do Quatrocentos e localizar suas origens nessas duas correntes do pensamento pré-renascentista.

Para compreendermos por que processo o estudo da retórica nas universidades italianas terminou dando origem a uma forma de ideologia política que se revelou influente, precisamos começar considerando os propósitos práticos subjacentes ao próprio ensino da retórica. O objetivo básico da instrução retórica consistia em conferir uma capacitação bastante valorizada no mercado: quem a estudava aprendia a escrever cartas oficiais e outros documentos análogos com o máximo de clareza e de força persuasiva. Essa concepção segundo a qual escrever cartas seria uma técnica especial, passível de se resumir em regras e de se aprender de cor, começou a ser elaborada em Bolonha, nos primórdios do século XII, como uma conseqüência segunda do objetivo fundamental daquela universidade, que era o de formar advogados e juízes.[3] O mais destacado professor de retórica em Bolonha nesse período foi Adalberto de Samaria, que parece ter sido o primeiro a se definir como um *dictator*, ou seja, um instrutor da *Ars Dictaminis* (Murphy, 1974, p. 213). Sua principal obra foi um compêndio intitulado *Os preceitos da epistolografia*, que ele certamente terá completado entre 1111 e 1118 (Haskins, 1929, p. 173). Na geração que se seguiu a sua morte, as regras que ele formulara se consolidaram num sistema rígido, cujo princípio básico era que todas as cartas formais deviam ser construídas, ou divididas, em cinco partes distintas. O primeiro manual a insistir nesse padrão foi um tratado anônimo de nome *Os princípios da epistolografia*, que parece ter sido redigido em Bolonha por volta de 1135.[4] A partir de então o sistema classificatório das cinco partes foi repetido quase sem variações por todos os principais retóricos até o fim da Idade Média (Haskins, 1929, pp. 182-7).

Além de formular regras gerais, os *dictatores* desde o começo trataram de indicar como suas recomendações deveriam ser aplicadas na prática. Isso eles fizeram incluindo em seus compêndios o que chamavam *dictamina*, ou coleções de modelos de cartas, a fim de ilustrar a correta utilização de seus preceitos. Também esse método foi cunhado por Adalberto de Samaria, que acrescentou, no final de um de seus tratados teóricos, um apêndice de 45 *formulae* ou cartas-modelo, para exemplificar suas regras.[5] O mesmo padrão foi prontamente seguido por *dictatores* como Hugo de Bolonha e Henricus Frankigena, ativos, ambos, na década de 1120 (Haskins, 1929, pp. 178, 180). Depois deles apareceu um grande número de outros *dictamina* no decorrer do século XII, culminando em duas contribuições muito conhecidas a esse gênero literário, da lavra de Boncompagno da Signa (*c.* 1165-1240), talvez o mais original — e seguramente o mais vaidoso — dos mestres bolonheses que lecionavam em começos do século XIII. Seu primeiro tratado, concluído em 1215, teve por título *A antiga retórica*, e incluía uma seção final com modelos de cartas para uso "dos nobres, das cidades e dos povos" (Paetow, 1910, pp. 76-7). Seu outro *Dictamen*, que ele editou em 1235, recebeu o imponente título *A mais nova de todas as retóricas*, e oferecia ao estudante um elenco quase assustador de modelos, todos dispostos em seções seguindo as regras que governam a correta subdivisão das cartas formais. Consultando, por exemplo, o livro V, veremos uma pormenorizada exposição de todas as "formas de exórdio" possíveis (p. 262). Estas incluem doze diferentes parágrafos de abertura para usarmos numa carta ao papa, cinco se escrevermos a um cardeal, duas para um bispo e quatro se nos dirigirmos ao imperador — além de exórdios-padrão para cartas a senadores de uma cidade, a um *podestà*, a cônsules, professores, mestres-escola etc., numa exaustiva relação de todas as pessoas a quem o funcionário de uma cidade ou um cidadão particular pudesse algum dia ter a ocasião de escrever em estilo formal (pp. 262-73).

Foi por meio desses modelos, ou *formulae*, que os *dictatores* — que de início só pareciam estar inculcando em seus alunos regras retóricas estritamente formais — começaram a se preocupar de maneira consciente com os negócios legais, sociais e políticos das cidades-Estado italianas. Essa mudança seguiu duas vias principais. Em meados do século XII, tornou-se rotina as cartas incluídas em tratados sobre a *Ars Dictaminis* tratarem de assuntos que tivessem um imediato interesse prático para os alunos que estudavam a arte. Até então, como a intenção principal desses modelos fosse apenas a de ilustrar o emprego das regras retóricas, os *dictatores* tendiam a utilizar exemplos cujo tema era remoto ou mesmo fantasioso.[6] Agora, porém, começavam a envidar um esforço sistemático a fim de que o conteúdo de seus modelos tivesse valor e relevância maiores para a vida pessoal ou a carreira futura de seus alunos. Um dos primeiros exemplos dessa nova tendência encontramos no *Dictamen* de um mestre florentino cujo nome não chegou até nós, e que data da década de 1150. Inclui vários modelos de carta que um estudante poderia escrever a sua família, narrando-lhe seus sucessos acadêmicos e pedindo-lhe mais dinheiro (Wieruszowski, 1971a, pp. 336-9). Também traz duas cartas de sentido especificamente político, a primeira indicando o melhor meio de persuadir uma comunidade a recrutar um contingente de cavaleiros e arqueiros, a segunda explicando como se dirigir aos magistrados de uma outra cidade para lhes pedir que castiguem um de seus cidadãos que roubou algo da comunidade que solicita a punição (Wieruszowski, 1971a, pp. 340-1, 343). Essa tendência dos *dictatores* a utilizar suas *formulae* como um veículo para opinar sobre os problemas da vida urbana se desenvolveu, e muito, no decorrer do século seguinte. Quando chegamos ao tratado de Mino da Colle sobre *As artes da epistolografia*, na década de 1290, ou ao que Giovanni de Bonandrea ensinava em Bolonha, depois de 1302, vemo-los dedicando toda a sua atenção nos *dictamina* às necessidades e problemas

específicos dos estudantes, professores, mercadores, juízes, padres, funcionários administrativos e todas as outras principais classes de cidadãos presentes numa cidade-Estado (Wieruszowski, 1971b, pp. 360, 365-6; Banker, 1974, pp. 155-7).

O outro importante avanço da *Ars Dictaminis* ocorreu no início do século XIII. Por essa época, tornou-se praxe combinar o ensino da arte de escrever cartas com a assim chamada *Ars Arengendi*, a arte de fazer discursos públicos formais, ou arengas. Isso significou que os *dictatores* começaram a anexar relações de modelos de discurso a seus tratados teóricos, além das já corriqueiras listas de cartas. O primeiro grande teórico a fazer uma exposição das duas artes em conjunto foi Guido Faba (*c.* 1190-1240), aluno e rival de Boncompagno em Bolonha, e cuja coleção de *Discursos e epístolas*, editada pela primeira vez na década de 1230, incluía considerável número de exemplos tanto de orações quanto de cartas (Kantorowicz, 1941, pp. 256, 275). A partir de então, rapidamente se tornou aceite a combinação dessas duas artes — mudança que se refletiu em compêndios tão conhecidos como a *Retórica* de Brunetto Latini e a *Breve introdução* de Giovanni de Bonandrea, duas obras de grande difusão pelo final do século (Banker, 1974, p. 157). Esse avanço no uso dos exemplos retóricos teve um óbvio significado prático, especialmente numa sociedade que lidava com todos os seus negócios legais, políticos e diplomáticos por meio de discursos e debates formalizados. Capacitou, portanto, os *dictatores* a dar contribuição discreta, porém sistemática, ao debate da maior parte das questões importantes de seu tempo. O resultado da combinação entre a *Ars Arengendi* e a *Ars Dictaminis* foi que o ensino da retórica e a imagem dos retóricos começaram ambos a assumir um caráter ainda mais público e político (Kantorowicz, 1943).

Uma vez que o estudo da retórica veio a incluir tal conteúdo político assim factual, não foi difícil passar-se de uma exposição da *Ars Dictaminis* a um comentário direto sobre os assuntos cívicos. E foi isso o que fizeram numerosos *dictatores* e seus discípulos, na primeira metade do século XIII, quando estenderam sua preocupação com modelos de cartas e de discursos a vários outros contextos, estes de propaganda explícita. Disso resultou que surgissem dois novos gêneros distintos de pensamento social e político.

O primeiro desses gêneros literários foi um novo estilo de crônica da cidade (cf. Hyde, 1966b). Não há dúvida de que as cidades já haviam produzido bom número de cronistas no correr do século XII, mas esses sempre foram clérigos, cujos interesses geralmente se limitavam a ilustrar como a Divina Providência agia nos negócios políticos e, especialmente, militares (Fisher, 1966, pp. 144, 156-61). Essa tradição já um tanto batida começou a sofrer uma transformação radical nas décadas iniciais do século XIII, quando vários advogados, *dictatores* e outros expoentes leigos das artes retóricas vie-

ram a se preocupar, pela primeira vez, com as histórias de suas cidades. O resultado foi o surgimento de uma forma inteiramente nova de historiografia cívica, mais retórica de maneira, e mais deliberadamente propagandista, do que qualquer coisa que antes tivesse sido escrita (Wieruszowski, 1971d, p. 613).

Um dos exemplos que inauguram essa nova produção é a narrativa que Boncompagno da Signa nos legou do *Cerco de Ancona*. Essa obra, que provavelmente foi escrita entre 1201 e 1202, descreve um incidente da campanha de Barbarossa, em 1173 (Hyde, 1966a, p. 287). Embora Boncompagno se apresente, em seu prefácio, sob a forma ortodoxa de um cronista de cidade, está óbvio que seus motivos e métodos enquanto historiador são inteiramente derivados de sua formação como professor de *Ars Dictaminis*. Isso se evidencia, em primeiro lugar, pela maneira que ele escolhe para organizar seu relato do assédio a Ancona. Apresenta sua história não na forma tradicional de uma narrativa, mas antes como um exercício retórico, com quase metade do texto se compondo de uma série de discursos-modelo postos na voz dos principais protagonistas. A mesma formação e as preocupações de *dictator* ficam ainda mais explícitas na escolha que Boncompagno faz do tema. Seu interesse principal claramente consiste em explorar as convenções familiares da crônica urbana, de modo a adquirir um meio mais direto que o *Dictamen* de exprimir suas convicções políticas. A conseqüência disso é que as orações formais em torno das quais ele organiza seu texto são todas ruidosamente propagandistas, selecionadas para exibir seu autor como um possível provedor de úteis conselhos políticos, bem como para inculcar a ideologia característica das cidades-repúblicas. Assim, uma das orações se dedica a encorajar o conjunto dos cidadãos a tomar armas em sua defesa, enquanto uma segunda enfatiza a necessidade de que as cidades se socorram umas às outras, e outra ainda celebra o ideal de liberdade republicana (pp. 24, 40, 43).

Podemos até considerar o discurso de exaltação à liberdade como constituindo o fulcro da obra. Ele é pronunciado por um cidadão de mais idade, que fala ao povo de Ancona, reunido em assembléia, no momento em que os emissários do imperador lhe propõem levantar o cerco contra o pagamento de um elevado resgate. O povo vacila: a comida está perto de acabar e não há certeza de vitória (p. 23). Então, o ancião fala. Recorda a todos que são "descendentes da nobreza da velha Roma", e que "até este momento" sempre estiveram preparados "para lutar pela conservação da liberdade" (p. 24). Exorta-os a "manter-se firmes e a lutar como homens, já que nas maiores batalhas é que se conquista o mais glorioso triunfo" (p. 26). E termina denunciando "a pusilanimidade e o efeminamento", advertindo seus concidadãos de que ganharão "opróbrio eterno" se permitirem, de sua livre vontade, que lhes sejam tomadas sua liberdade e sua cidade (pp. 26-7).

Esse novo tipo de crônica logo foi imitado e desenvolvido por vários outros retores, destacando-se Rolandino de Pádua (*c.* 1200-1276), que fora aluno de Boncompagno em Bolonha (Hyde, 1966a, pp. 198, 287). Rolandino escreveu, no começo da década de 1260, uma ambiciosa *Crônica de Pádua,* tomando por tema a ascensão e queda de Ezzelino da Romano como *suserano* de sua cidade. A obra é de construção inteiramente retórica, enfatizada em cada ponto significativo por cartas e discursos, da maneira que caracteriza a *Ars Dictaminis.* Quando Ezzelino nasce, o bispo Gerardus marca o momento proferindo um discurso modelar sobre o ideal de governo grato a Deus (pp. 41-2). Quando Ezzelino pela primeira vez explicita suas ambições, é por meio de uma carta-modelo (p. 49). Quando expulsa, em 1230, o *podestà* de Verona, este faz um discurso-modelo ao povo de Pádua, denunciando o domínio dos tiranos (pp. 55-6). E quando o arcebispo de Ravena chega, em 1256, para dirigir a cruzada papal contra Ezzelino, faz também um discurso-modelo, exortando os paduanos a lutar pela reconquista de sua liberdade (p. 106).

Como esses exemplos indicam, Rolandino também está empenhado — com mais veemência que o próprio Boncompagno — em explorar o conhecido formato da crônica urbana para transmitir uma mensagem política direta. Sua *Crônica* está inteiramente voltada para a celebração da liberdade republicana — a necessidade de tratá-la como o valor-chave político, a necessidade de bater-se por ela sempre que estiver ameaçada. Esse propósito ideológico fundamental é manifesto desde o início do texto, quando o autor faz Gerardus, falando por ocasião do nascimento de Ezzelino, exaltar a liberdade e sustentar que "aos tiranos não se deve prestar nenhuma reverência" (p. 42). Idêntico tema é reiterado na oração proferida pelo *podestà* deposto de Verona, a quem ouvimos proclamar que a deposição do regime republicano ao qual servia é "contra a razão e contra a vontade de Deus" (p. 56). E a mesma tese é repetida ainda uma vez, no clímax da narrativa, quando Rolandino faz o arcebispo de Ravena dizer, em seu discurso aos paduanos, que estes devem "lutar para defender a liberdade de sua pátria" com tal "vigor e coragem" que "a fama de sua vitória se difunda por todo o mundo" (p. 107).

O outro gênero de escrita política a nascer diretamente da *Ars Dictaminis* consistiu em livros de conselho dirigidos a *podestà* e a outros magistrados urbanos. O exemplo mais antigo que temos é um tratado anônimo em latim, intitulado *O olho pastoral*, que — segundo Muratori — foi escrito em 1222 (p. 93). Mas aquele que conheceu a maior difusão, e ao mesmo tempo constituiu a mais extensa contribuição a esse gênero literário em sua fase de formação, foi *Do governo das cidades*, de João de Viterbo, por ele completado na década de 1240, depois de servir como juiz ao *podestà* de Florença (Hertter, 1910, pp. 43-72).

O surgimento desses tratados assinala uma dramática ampliação da *Ars Dictaminis.* Seus autores não se satisfazem mais em manifestar, de forma oblíqua e indireta, suas convicções sobre como devem ser dirigidos os negócios públicos. Abandonam toda e qualquer alegação de que tenham como interesse essencial instruir seus alunos nas artes retóricas, e preferem se apresentar, diretamente, como os conselheiros políticos naturais para os governantes e as cidades. E nem mesmo se contentam em escrever apenas para estudantes que possam, mais tarde, vir a ser magistrados. Em vez disso, dirigem seus tratados diretamente aos próprios magistrados. Essa nova abordagem logo foi imitada em larga escala, e mais tarde veio a exercer uma forte influência sobre o desenvolvimento do pensamento político renascentista. O padrão de tópicos coberto nesses primeiros livros de conselhos ainda pode ser discernido, em alguma medida, até nas mais sofisticadas entre as contribuições posteriores ao mesmo gênero, como é o caso do *Príncipe*, de Maquiavel. Um exemplo específico dessa continuidade podemos obter quando se discute, no final do *Olho pastoral*, se um *podestà* sempre deveria agir estritamente dentro da justiça, ou se às vezes deveria temperar suas sentenças, por um lado com a clemência, por outro com a severidade (pp. 124-5). João de Viterbo considera o mesmo dilema, dedicando três dos seus capítulos mais longos à questão de se um *podestà* "deveria querer ser temido mais do que amado", ou "amado bem mais que temido" (p. 262). Observa que "aqueles que querem ser temidos" argumentam que, "com severidade e crueldade", "conseguem manter uma cidade mais facilmente em paz e tranqüilidade", ao passo que "aqueles que querem muito mais ser amados" replicam que "não passa de uma vileza da alma" insistir em que a clemência sempre deva ser descartada (pp. 262-3). A conclusão de João de Viterbo, por ele enunciada de modo bem mais enfático do que o faz o autor desconhecido do *Olho pastoral*, é que "aqueles que querem ser temidos por seu excesso de crueldade estão completamente errados", pois "a crueldade é um vício", e "é por conseguinte um pecado", o qual não pode ter cabimento algum no bom governo.[7]

Mas a principal via pela qual esses primeiros livros de conselhos contribuíram a fixar um padrão para a literatura posterior dos "espelhos dos príncipes" esteve na ênfase que colocaram na questão de quais virtudes deveria possuir um bom governante. *O olho pastoral* termina com a figura da Justiça montando uma "invectiva" contra os vícios habituais dos *podestà*, e exortando-os "a seguir a via correta sem nunca se desviar" (pp. 125-6). O mesmo tema reaparece, bem mais desenvolvido, em João de Viterbo, que lhe dedica duas das principais divisões de *Do governo das cidades*. A primeira arrola um impressionante catálogo de vícios que o *podestà* é aconselhado a evitar, começando pela embriaguez, o orgulho e a ira, e terminando com a venalidade e o receber presentes (pp. 235-45). A outra divisão — aberta com a

observação de que "não é suficiente abster-se do mal quando não se pratica o bem" — passa a enumerar "as virtudes que o magistrado deveria, acima de tudo, cultivar". Antes de mais nada, ele deve temer a Deus e honrar a Igreja, e além disso governar todas as suas ações em conformidade com as quatro virtudes cardeais, listadas — numa maneira que depois se tornará característica dos moralistas da Renascença — como sendo a prudência, a magnanimidade, a temperança e a justiça (pp. 245-53).

Se esses livros de conselhos representam um desdobramento novo e influente, não deixam porém, em larga medida, de derivar — e depender — das convenções vigentes na *Ars Dictaminis*. Isso se pode ver claramente no amplo uso que fazem de cartas e discursos modelares, enquanto meio para expor suas principais idéias políticas. Quando João de Viterbo inicia a sua discussão, considerando o problema da escolha de um novo *podestà*, a forma pela qual apresenta o seu conselho é a do modelo de carta a ser remetida pela cidade a um candidato adequado (p. 222). Quando, prosseguindo, aconselha possíveis *podestà* quanto à melhor maneira de responder a tais convites, fornece mais dois modelos de carta, um para recusar o cargo e outro para aceitá-lo (p. 222). Finalmente, quando vem a aconselhar os *podestà* governantes sobre a condução mais apropriada a seus cargos, da mesma forma que o autor do *Olho pastoral* ele arrola uma seqüência de orações-modelo adequadas para todo tipo de ocasião formal. Há discursos para o *podestà* dirigir a seu conselho, discursos para que os conselheiros lhe respondam, discursos para o *podestà* cessante saudar o seu sucessor e ainda discursos para este lhe agradecer.[8] Embora o foco seja mais abertamente político do que jamais sucedera nas tradições anteriores da escrita retórica, esses escritores ainda consideram a estrutura do governo cívico inteiramente da perspectiva de um professor de artes retóricas.

A EMERGÊNCIA DO HUMANISMO

Se não cabem dúvidas quanto à existência de um importante elemento de continuidade levando dos primeiros livros de conselhos, dirigidos aos *podestà*, ao estilo político retórico que posteriormente se desenvolve entre os humanistas da Renascença, seria porém enganoso supor que tal continuidade assuma a forma de uma linha de derivação direta. Se assim pensássemos, estaríamos negligenciando a influência de uma forma de teoria retórica nova, e conscientemente humanista, que foi importada da França à Itália na segunda metade do século XIII, e que teve o efeito de causar ruptura e transformação nas convenções vigentes na *Ars Dictaminis* (Kristeller, 1965, p. 4).

As mudanças que afetaram o estudo da retórica na Itália, nessa época, baseavam-se na idéia de que o assunto deveria ser ensinado não apenas inculcando-se regras (*artes*), mas também estudando e imitando autores clássicos adequados (*auctores*). Até então o currículo da *Ars Dictaminis* geralmente fora concebido, na feliz fórmula de Paetow, como nada mais elevado do que um curso comercial (Paetow, 1910, p. 67). Pusera-se enorme ênfase no aprendizado das regras de composição; pouco espaço se dera para a proposta mais "humanista" — que por essa época estava em voga nas escolas das catedrais francesas — de que também fossem estudados os poetas e oradores antigos na condição de modelos do melhor estilo literário (Haskins, 1929, p. 170; Banker, 1974, p. 154). Tal abordagem estritamente prática recebeu especial destaque em Bolonha, nas aulas de Boncompagno da Signa. Esse professor atacou explicitamente o método francês que consistia em ensinar a retórica mediante o recurso a *auctores*, dizendo-o "supersticioso e falso" (Wieruszowski, 1971c, p. 594). No começo de um de seus manuais, *A palma*, orgulhosamente se gabava: "Não me lembro de jamais haver lido Cícero", como fonte de técnica retórica (p. 106).[9] E deixou muitíssimo claro, em seus escritos, que considerava a retórica em termos inteiramente práticos. Um de seus compêndios, *A mirra*, está voltado apenas ao ensino de como redigir testamentos; outro, *O cedro*, tem por única meta descrever os procedimentos corretos para escrever leis e ordenações locais (Paetow, 1910, p. 76).

Embora a perspectiva de Boncompagno se tenha tornado ortodoxa, nunca se extinguiu por completo a tradição alternativa, e mais humanística, da instrução retórica. Ela sobreviveu na própria Itália em algumas das escolas de gramática, e floresceu na França por todo o século XIII (Wieruszowski, 1971c, p. 423, e 1971d, pp. 601-4). A despeito da predominância da escolástica, um dos principais centros em que esse tipo de estudo se praticava continuou a ser a Universidade de Paris (Rand, 1929, pp. 256, 266). Aqui, o principal *dictator* era João de Garland, que ensinou a *Ars Dictaminis* continuamente de 1232 até sua morte, vinte anos depois. Seu método de instrução estava firmemente baseado nos textos clássicos relevantes, tomando poemas inteiros e orações como exemplos de bom estilo retórico (Paetow, 1910, pp. 17, 85). Mas o centro de ponta no ensino de retórica à maneira humanista foi Orléans. Nessa cidade, o maior expoente da *Ars Dictaminis* foi Bernardo de Meung, que começou sua carreira por volta do ano 1200. Também ele insistia numa associação cerrada entre a retórica e a literatura latina, e estabeleceu uma tradição de ensino fundada não na explicação de regras retóricas, mas antes na discussão do tratado *Da invenção*, de Cícero, e do livro pseudociceroniano *Sobre a teoria da fala em público* (Haskins, 1929, p. 191; Banker, 1974, p. 154).

Durante a segunda metade do século XIII, bom número de *dictatores* italianos de destaque foram educados na França, onde se embeberam dessa

visão tão diferente da retórica, retornando para difundir nas universidades italianas os novos métodos de ensino. Um dos primeiros a seguir essa trilha foi Jacques Dinant. Começou estudando retórica e literatura latina na França, e veio a Bolonha, para ensinar a *Ars Dictaminis*, pelo final do século XIII (Wilmart, 1933, pp. 120-1). O tratado sobre a *Ars Arengendi* que ele veio a produzir por essa época, em conexão com sua atividade de ensino, estava quase inteiramente modelado na pseudociceroniana *Teoria da fala em público* (Wilmart, 1933, pp. 113-4; Banker, 1974, p. 154). Mas o mais importante pioneiro dessa perspectiva foi Brunetto Latini (*c.* 1220-94). Foi viver na França em 1260, depois que a vitória dos sienenses em Montaperti fez com que fosse expulso de sua Florença natal (Carmody, 1948, p. XV). No exílio, leu pela primeira vez os escritos retóricos de Cícero, bem como estudou seus tratados de teoria sobre as artes retóricas (Wieruszowski, 1971d, p. 618). Retornando a Florença em 1266, sua experiência no estrangeiro o levou a introduzir um sabor bem mais literário e clássico nos próprios escritos sobre a *Ars Dictaminis*. Não produziu apenas a primeira versão italiana de três dos principais discursos públicos de Cícero; também traduziu, e enriqueceu de um comentário, seu tratado *Da invenção,* que além disso apresentou como sendo a melhor obra jamais escrita de retórica (Davis, 1967, pp. 423, 432; East, 1968, p. 242).

Esse método de estudar a *Ars Dictaminis* por meio dos *auctores* clássicos logo se consolidou como uma nova ortodoxia. Isso afetou a própria Bolonha, até então o centro do trabalho mais prático, filisteu mesmo, sobre as artes retóricas. Já na década de 1270, Fra Guidotto de Bolonha traduziu a *Teoria da fala em público* para o italiano e utilizou-a como manual de instrução na *Ars Dictaminis* (Wieruszowski, 1971b, pp. 370-1). No correr da mesma década, Bono da Luca elegeu como princípio central de seus ensinamentos em Bolonha que todo o estudo da retórica deveria ser "extraído da fonte ciceroniana" (Wieruszowski, 1971b, p. 364). O novo movimento atingiu o zênite em começos do século XIV, quando apareceu o tratado clássico que veio a melhor exprimir a nova perspectiva humanista, a *Breve introdução à arte da epistolografia*, de Giovanni de Bonandrea (1296-1321) (Murphy, 1971a, p. 63). Essa obra era quase toda derivada do tratado *Da invenção*, de Cícero, e da *Teoria da fala em público*, e segundo Banker prontamente garantiu a seu autor "a posição de proeminência na instrução retórica" não apenas em Bolonha, mas em todas as universidades italianas (Banker, 1974, p. 159).

Tão logo o ensino da retórica veio a se basear no estudo de exemplos e autoridades clássicos, mais uma importante novidade intelectual afetou as universidades italianas. Numerosos estudantes, que tinham começado a aprender a *Ars Dictaminis* como nada mais que uma parte de sua formação mais ampla para a carreira de advogado, começaram a se sentir mais e mais interessados nos poetas, oradores e historiadores clássicos, que lhes eram propostos como modelos de bom estilo retórico. Ou seja, passaram a tratar esses escritores não apenas como mestres em alguns artifícios estilísticos, mas como figuras literárias sérias, dignas de ser estudadas e imitadas por si mesmas.[10] Os esforços assim envidados por esses advogados do começo do século XIV, estudando os clássicos por seu valor literário e não mais por sua mera utilidade, fazem que seja correto considerá-los os primeiros verdadeiros humanistas — os primeiros autores entre os quais "a luz começou a brilhar", como mais tarde diria Salutati, em meio às trevas então generalizadas (Wieruszowski, 1971c, p. 460).

Como afirma Salutati em seu panegírico sobre esses expoentes iniciais do renascimento das letras, os dois centros onde os raios do humanismo primeiro luziram foram as cidades de Arezzo e Pádua. Há pouca documentação direta sobre as primeiras atividades humanistas em Arezzo, já que se perderam quase todas as obras de Geri, o maior poeta e erudito daquela época (Wieruszowski, 1971c, p. 460). Mas não pode haver dúvida sobre os méritos intrínsecos ou a grande importância histórica que o assim chamado círculo dos "pré-humanistas" de Pádua alcançou nos primórdios do século XIV (Weiss, 1947, p. 6). A primeira figura de destaque nesse grupo foi o juiz Lovato Lovati (1241-1309), de quem o próprio Petrarca disse, em seu livro *Das coisas memoráveis*, que era "certamente o maior poeta que nosso país já viu" até aquela data (p. 84). Sua principal contribuição consistiu em recuperar as tragédias de Sêneca e em dedicar um estudo específico a seus efeitos métricos (Weiss, 1951, pp. 11-23). Entre os membros mais jovens de seu círculo estiveram vários poetas e eruditos de nota, inclusive Rolando da Piazzola, que escreveu prolificamente em versos latinos, e Ferreto de Ferreti, a quem já mencionamos antes como autor de uma das primeiras exaltações dos *signori* e de sua causa (Weiss, 1947, pp. 7, 11-2). Mas o mais importante de todos os discípulos de Lovati foi seguramente o advogado Alberto Mussato (1261-1329), que alcançou posição proeminente na política de Pádua, como já pudemos ver, durante a longa luta travada contra Cangrande de Verona. Mussato foi autor de duas histórias de seu próprio tempo, ambas inspiradas nas obras de Lívio e Salústio sobre a República romana. Delas, a segunda e mais ambiciosa, a *História dos feitos dos italianos após a morte do imperador Henrique VII*, ele ainda escrevia quando morreu, em 1329, no exílio (Hyde, 1966a, pp. 297-8). A mais notável, porém, foi *Ecerinis*, uma peça em versos latinos que Weiss considera "o primeiro drama leigo a ser escrito desde a era clássica" (Weiss, 1947, p. 10). Essa peça, composta em 1313-4, tomava por modelo as tragédias de Sêneca (Hyde, 1966a, pp. 298-9). É fácil perceber que se trata da obra de um poeta humanista e retor, e ela é de tal qualidade que permitiu que

Mussato fosse exaltado até mesmo como "o pai da tragédia renascentista" (Ullman, 1941, p. 221).

Assim como marcou os primórdios do renascimento literário, esse movimento exerceu considerável influência sobre o desenvolvimento do pensamento político da Renascença. Podemos discernir tal influência por duas vias. A primeira está no fato de que as obras desses *literati* pré-humanistas muitas vezes eram de teor forte e diretamente político. Encontramos sinais bem claros dessa motivação nos poetas de Arezzo do Duzentos. Deles, o melhor exemplo aparece na obra de Guido de Arezzo, que na década de 1260 escreveu uma crítica veemente aos florentinos por abandonarem seus ideais cívicos, e em especial por encorajarem o destrutivo jogo das facções, alegando que essas falhas podiam explicar a desastrosa derrota do exército de Florença na batalha de Montaperti, em 1260 (Rubinstein, 1942, p. 218). Mas a tentativa mais empenhada de pôr a nova cultura literária a serviço das cidades-repúblicas se deveu aos pré-humanistas de Pádua, e em particular a Alberto Mussato, que claramente não se considerava um mero erudito e poeta, mas também um político e propagandista. Todo o propósito de seu *Ecerinis*, conforme explica na Introdução a essa obra, está em "invectivar com lamentações a tirania" e em celebrar o valor da luta pela liberdade e pelo autogoverno (p. 5). O tema da peça é a ascensão e queda de Ezzelino como tirano de Pádua — e são abundantes as alusões à ameaça, mais imediata, de Cangrande à liberdade daquela cidade-república. O drama, depois de expor como Ezzelino descendia do demônio, passa a descrever nos pormenores mais assustadores sua "selvagem tirania", que foi marcada por "prisões, cruzes, tormentos, mortes e exílio" (p. 37). Atinge-se o clímax quando Pádua é libertada do tirano; depois disso, o coro celebra "a morte da selvagem loucura da tirania e a reconquista da paz" (pp. 50, 59). O valor da obra enquanto peça de propaganda política foi prontamente reconhecido pela tão ameaçada cidade de Pádua. A comuna solenemente outorgou a Mussato uma coroa de louros — iniciando a tradição de coroar os grandes poetas, que conheceria tão ampla difusão durante a Renascença — e foi promulgado um decreto cívico, que mandava ler-se a peça uma vez por ano perante a populaça reunida (Weiss, 1947, p. 1; Rubinstein, 1965b, p. 63).

A outra via pela qual o surgimento dessa nova cultura literária contribuiu para moldar o desenvolvimento da teoria política foi menos direta, mas estava fadada a ter importância bem maior: as novas influências clássicas serviram para enriquecer e consolidar ambos os gêneros de escrita política que já haviam nascido do estudo da retórica nas primeiras décadas do século XIII, assim concorrendo para que adquirissem uma apresentação mais sofisticada, bem como um tom propagandístico mais explícito.

Para se chegar a esse resultado contribuiu, pelo menos em parte, um aumento da autoconfiança dos homens de letras. Isso podemos observar, em primeiro lugar, num bom número de crônicas urbanas que datam da segunda metade do século XIII. Um importante exemplo está na parte histórica da principal obra de Brunetto Latini, *Os livros do tesouro*, que ele escreveu em francês na década de 1260, quando vivia no exílio (Carmody, 1948, p. xvii). O livro de Latini, se bem tenha a forma tradicional de enciclopédia, no que diz respeito ao conteúdo é visivelmente a obra de um *dictator* da nova escola, combinando longas citações de Platão, Sêneca, Salústio, Juvenal, e especialmente de Cícero, com informações e conselhos de feitio mais convencional. Um exemplo mais tardio é a *Crônica* de Florença composta em começos do século XIV por Dino Compagni, advogado e político formado na *Ars Dictaminis* (Ruggieri, 1964, pp. 167-9). Para tratar daqueles anos cruciais que vão de 1270 a 1312, Compagni demonstra notável habilidade literária, valendo-se de um estilo retórico adequado e entremeando sua narrativa de discursos construídos, apóstrofes irônicas e lamentações dramáticas sobre o fato de Florença ter perdido a liberdade (por exemplo, às pp. 5, 24, 78, 92, 259). Finalmente, as mesmas influências clássicas se podem discernir também na notável história e descrição de Milão que Bonvesin della Riva escreveu em 1288, a que deu o título de *As glórias da cidade de Milão*. Bonvesin lecionava profissionalmente a retórica e, se sob vários aspectos seu livro não tem igual, por outro lado é um produto inegável desse pano de fundo literário que antes delineamos; contém muitas "exclamações" elaboradas e apóstrofes aliterativas, no mais elevado estilo retórico (por exemplo, às pp. 123, 174-6).

O mesmo aumento na segurança de si que sentiram os *literati* também se pode detectar no outro gênero literário que se implantou no começo do século XIII, o dos manuais para o uso dos *podestà* e de outros magistrados urbanos. A melhor prova se encontra na parte terceira (e final) dos *Livros do tesouro*, de Latini, que tem por título "O governo das cidades" (p. 317). Essa parte se apresenta na forma de um livro convencional de conselhos, tendo muito de seu material diretamente copiado do tratado de mesmo nome atribuído a João de Viterbo. Contudo, aos discursos e cartas modelares de praxe,[11] Latini acrescenta boa dose de teoria retórica ciceroniana e de filosofia moral aristotélica, no estilo clássico que então entrava em voga.[12] Como resultado, temos que as conexões entre as "ciências do falar e do governar bem" se mostram muito mais íntimas e intrínsecas do que os espelhos do príncipe anteriores conseguiam sugerir — fato já observado no capítulo de abertura, no qual Latini habilmente articula essas duas "ciências" (p. 17). Ele agora se sente em condições de insistir — com numerosas referências a Cícero — em que a "principal ciência relativamente ao governo das cidades é a da retórica, isto é, a ciência do discurso" (p. 317; cf. Davis, 1967, p. 423). O impacto dessa nova

autoconfiança foi tal que Latini logo veio a ser considerado — como Giovanni Villani observa em sua *Crônica*, uma geração mais tarde — não apenas "um mestre consumado de retórica", mas também "um grande filósofo", já que foi ele "o primeiro que ensinou refinamento aos florentinos, assim como a arte de falar bem e de governar a República segundo regras políticas adequadas".[13]

Mas o traço mais marcante que podemos observar nesses tratados e crônicas está no caráter cada vez mais sistemático da argumentação política por eles proposta. Como já vimos, seus autores os escreveram num momento em que as cidades-repúblicas se confrontavam com o rápido avanço dos *signori* e, paralelamente a isso, com uma perda de confiança no sistema eletivo de governo. Defrontando-se com essa ameaça de que se extinguisse toda uma tradição política, esses autores reagiram oferecendo a primeira defesa em larga escala dos valores políticos que caracterizavam as repúblicas urbanas. Inspirando-se no quadro literário e retórico que acima esboçamos, eles vieram a desenvolver uma ideologia voltada não apenas para a defesa, como valor central, da liberdade republicana, mas também para a análise das causas de sua vulnerabilidade e dos métodos mais adequados a tentar garantir que ela não perecesse. E' a estrutura dessa ideologia que agora devemos procurar analisar.

A DEFESA RETÓRICA DA LIBERDADE

O ponto de partida para todos esses autores está no ideal de liberdade, que eles tomam — em seu sentido tradicional — como significando independência mais autogoverno republicano. E' um equívoco pretender, como quiseram Witt e outros comentadores, que antes dos humanistas florentinos de finais do Trezentos nunca se fez qualquer tentativa para proclamar a superioridade da liberdade republicana sobre as formas monárquicas de governo (Witt, 1971, pp. 175, 192-3). Já um século antes podemos encontrar Bonvesin della Riva afirmando, nas *Glórias da cidade de Milão*, que "a cidade merece ser elogiada por sua liberdade", e até mesmo sustentando — o que soa de um otimismo excessivo, perante o recente advento dos Visconti — que, embora "muitos tiranos de fora da cidade a tenham tentado ocupar", eles sempre foram repelidos com sucesso (p. 155). Mussato exibe uma preocupação análoga pelos valores republicanos de Pádua no começo de sua *História dos italianos*, alegando que, depois de libertar-se a cidade da tirania de Ezzelino, o retorno da República trouxe consigo "a mais honesta e justa" forma de governo de que seus cidadãos jamais haviam desfrutado (cols. 586, 588). Mais adiante, no livro IV, ele reafirma a mesma tese, ao fazer uma "invectiva"

— altamente retórica — "contra o povo de Pádua", ocasião em que critica seus concidadãos por terem permitido que Vicenza se perdesse, e então proclama que sua preocupação pessoal sempre consistiu em "defender a liberdade de nossa cidade natal" (col. 614).

Mas foi Latini quem mais enfaticamente declarou preferir a liberdade republicana a qualquer outra forma de governo. No começo do segundo livro de seus *Livros do tesouro*, ele afirma, vivamente, que "há três espécies de governo, sendo o primeiro o dos reis, o segundo o das aristocracias e o terceiro o dos povos; e destes o terceiro é bem melhor que os demais" (p. 211). E mais adiante, em seu capítulo sobre "o governo das cidades", ele desenvolve uma oposição radical entre as repúblicas e as monarquias. Qualquer cidade cujo governo se baseie na "submissão à tutela de reis ou de outros príncipes", diz ele, necessariamente presenciará "a venda de seus cargos àqueles que ofereçam o lance mais elevado, o que se faz com mui escassa consideração pelo bem e proveito dos cidadãos". Ora, isso é inteiramente diferente do tipo de governo que se encontra nas cidades italianas, onde "os cidadãos, o povo das cidades e a comunidade escolhem seu próprio *podestà* ou *signore*", com o resultado de que "o povo da cidade e todos os seus dependentes assim têm as maiores vantagens que sejam possíveis" (p. 392).

Esses pensadores não se contentam, porém, em meramente insistir no valor da liberdade republicana, uma vez confrontada com os despotismos que estavam em franca expansão naquele tempo. Também perguntam por que os *signori* estão conseguindo tão amplo sucesso, a tal ponto que por toda a parte as constituições tradicionais das cidades-repúblicas estão sendo ameaçadas e correm o risco de se perder. A resposta básica, nisso todos concordam, é que a grande fraqueza das cidades livres deriva da existência de facções em seu interior. Bonvesin destaca "o poder corrosivo da inveja" e a ausência de qualquer "concórdia cívica", dela decorrente, como o primeiro "defeito especial" a se notar no governo de Milão (pp. 170, 174). Conclui sua descrição da cidade com uma severa "exclamação" retórica contra o fato de nela "não haver tranqüilidade", denunciando seus principais cidadãos por "voltar todo o seu poder contra seu próprio povo", a quem tentam "dominar ao modo de um vil tirano", "imitando o crime de Lúcifer" ao encorajá-los a lutar entre si (p. 175). Da mesma forma, Compagni insiste, no começo de sua *Crônica*, em que as "disputas por cargos" entre os "orgulhosos e turbulentos" florentinos foram a principal causa dos conflitos que "desfizeram tão nobre cidade" (pp. 3, 5). E a mesma questão merece ainda maior ênfase em Latini, que lamenta o fato de que "a guerra e o ódio" agora já "se tenham multiplicado tanto, entre os italianos", "levando-os a tais divisões, em quase toda cidade, entre diferentes facções de sua população", que "hoje quem quer que conquiste o amor de um lado automaticamente obtém o ódio do outro " (p. 394; cf. também p. 45).

Uma segunda razão que esses autores propõem para a perda da liberdade cívica consiste no aumento da riqueza privada, que alguns deles chegam a considerar como a causa fundamental do facciosismo em política. A convicção subjacente a esse diagnóstico — segundo a qual a busca do lucro particular é hostil à virtude pública — foi analisada em pormenor no estudo de Hans Baron sobre "a pobreza franciscana e a riqueza cívica" (Baron, 1938b). Baron trata a aversão italiana, em finais do século XIII, a esse luxo então em plena expansão como resultando essencialmente "da influência franciscana" (pp. 2, 4). Entende que essa posição foi reforçada por uma desconfiança estóica perante a opulência, e por uma convicção correlata de que os cidadãos deveriam dedicar-se a "fortalecer o poder nacional por meio da simplicidade na vida cívica" (p. 15). Essas idéias, afirma ele, desenvolveram-se pela primeira vez em Florença — e especialmente nas obras de Boccaccio — na segunda metade do século XIV. Mas, nos primórdios do século XV, em particular nas obras de "humanistas cívicos" como Leonardo Bruni e Francesco Barbaro, a tendência a denegrir a aquisição de riquezas foi se reduzindo, sempre segundo Baron (pp. 18-20). Com efeito, tais autores não sustentaram apenas que não se pode estabelecer uma relação intrínseca entre o aumento da riqueza privada e o declínio na moralidade pública; chegaram até mesmo a sugerir que a posse de riquezas bem podia constituir um dos mais valiosos meios para um indivíduo ter uma vida cívica virtuosa.

Contudo, vários pontos na análise de Baron nos parecem algo discutíveis. A idéia de que houvesse algo de positivo na riqueza, ou em seu aumento, dificilmente poderia ser uma invenção dos "humanistas cívicos" do Quatrocentos, uma vez que já a encontramos proposta com agressividade quase vulgar por Bonvesin della Riva, que pontua sua descrição das grandezas de Milão com exclamações e estatísticas acerca da excelência de sua cidade, sua "gloriosa prosperidade" e sua "abundância em todas as boas coisas" (pp. 92, 171; cf. Hyde, 1965, pp. 327-8, 337). Tampouco se pode atribuir a aversão ao luxo, que sem a menor dúvida vemos exposta pela maior parte dos moralistas italianos de fins do século XIII — no que contrastam com Bonvesin —, exclusivamente à influência do que Baron denomina uma "espiritualidade cristã".[14]

Ao contrário: é evidente que os receios vozeados por autores como Compagni, Mussato e Latini já expressam convicções mais estóicas do que franciscanas, e estão fundados, em particular, na estratégica explicação de Salústio sobre como o colapso da República romana levou ao despotismo do Império. Compagni assim atribui o desgaste do governo florentino na década de 1290 não apenas "ao orgulho e à rivalidade por cargos", mas também ao fato de que "as mentes dos falsos *popolani*" tinham sido "corrompidas, pela esperança de lucro, para fazer o mal" (p. 139). Da mesma forma, Latini

assume como um axioma que "quem cobiça riquezas destrói virtudes", recorrendo a Juvenal para confirmar que a "riqueza engendra maus hábitos" (p. 299). E Mussato faz longas citações de autoridades estóicas ao tentar explicar como se deu o "cativeiro e morte" da República paduana em mãos de Cangrande, no ano de 1328 (cols. 766, 768). Se é verdade que ele não subestima o papel que nisso coube às "facções internas" e à "ambição fatal", o curso central de sua argumentação é uma retomada de Salústio, na qual enfatiza os funestos efeitos da "cupidez mórbida", da "avidez de dinheiro", e o decorrente descaso pelas responsabilidades cívicas.[15] Diz Mussato que Pádua principia a declinar quando seus principais cidadãos começam "a voltar-se para a usura", assim permitindo que "a sagrada justiça seja suplantada pelo avanço da avareza". Isso, por sua vez, fez que a cidade fosse "conquistada pela fraude e pela mentira", de modo que "as boas ações se tornaram em atos maus e egoístas". O resultado final e inescapável de todo esse processo foi que "foram cortadas as rédeas do governo", e Pádua perdeu sua liberdade (col. 716).

Em decorrência desse diagnóstico que fazem acerca das duas maiores ameaças à preservação da liberdade republicana, a outra grande preocupação de todos esses autores está em sugerir qual o método mais eficiente para defender os ideais tradicionais das cidades-repúblicas. A resposta básica que dão é muito simples: o povo deve pôr de lado todos os interesses pessoais e de facção, e aprender a identificar o seu bem particular com o da cidade como um todo. Compagni defende esse ideal ao relatar um discurso que ele próprio pronunciou em 1301, quando foi eleito para o governo florentino, na qualidade de um dos priores. A principal exortação que dirige a seus concidadãos é para que "vos ameis uns aos outros como irmãos queridos", e trateis "o amor e o bem de vossa cidade" como o mais elevado de todos os bens (pp. 92-3). Da mesma forma, Bonvesin pede aos milaneses, em uma de suas "exclamações", que coloquem o bem de sua cidade acima de todas as lealdades de facção, e reconheçam que "somente na paz havereis de florescer" (p. 174). E Latini retorna constantemente ao mesmo tema em seus *Livros do tesouro*. Ao falar, por exemplo, das idéias de Aristóteles sobre "o governo da cidade", no livro II, começa por assinalar que "se cada qual seguir sua vontade apenas individual, o governo das vidas humanas será destruído e totalmente dissolvido" (p. 223). Mais adiante no mesmo livro, ao discutir as idéias de outros filósofos antigos, elogia Platão e os estóicos por nos recordar que "não nascemos apenas para nós mesmos" e que "devemos considerar a vantagem comum acima de qualquer outra coisa" (p. 291; cf. também pp. 224, 267). Finalmente, no livro III, quando vem a aconselhar os governantes das cidades, ele insiste em que, exatamente como o povo "deve preocupar-se dia e noite com o bem comum da cidade", também os seus regentes devem se

assegurar de "nunca praticar nada que não seja para o bem manifesto da cidade como um todo" (pp. 392, 418).

Mas isso é obviamente incorrer numa petição de princípio a propósito da questão principal: a saber, como atingir uma tal unidade entre os interesses da cidade e os de seus cidadãos enquanto indivíduos. A tal pergunta, os autores que estamos considerando propõem uma resposta que, uma vez desenvolvida pelos humanistas italianos da Renascença, viria a fornecer os alicerces para uma das grandes tradições intelectuais de análise da virtude e da corrupção na vida cívica. Podemos dizer que, na evolução da teoria política moderna, houve duas principais linhas de abordagem desse tema. Uma delas afirma que o governo será eficiente sempre que suas instituições forem fortes, e corrupto sempre que seu maquinário não conseguir funcionar de maneira adequada. (O grande expoente dessa concepção é Hume.) A outra linha entende, ao contrário, que se os homens que controlam as instituições governamentais forem corruptos, as melhores instituições possíveis não terão como moldá-los ou refreá-los, enquanto, se forem eles virtuosos, a qualidade das instituições se tornará um tópico de menor importância. Essa tradição, da qual Maquiavel e Montesquieu são os maiores representantes, proclama que não é tanto o maquinário de governo, mas o próprio *espírito* dos governantes, do povo e das leis o que mais precisa ser defendido. E podemos dizer que os primeiros autores retóricos compartilham desse segundo ponto de vista — mais até: que foram eles que o introduziram no pensamento político de começos da modernidade.

Essa convicção se reflete em cada um dos principais tópicos que tais autores levam em conta ao discutir a seguinte questão prática —como assegurar o bem comum. Começam tratando, com muita seriedade, o problema de como elevar homens virtuosos à liderança do povo. É significativo que proponham uma solução radical: a nobreza tradicional não há de se considerar, sendo elegíveis homens de todas as classes sociais desde que atendam a uma única condição — a de ter o espírito suficientemente aberto para se opor à hegemonia de quaisquer interesses de facção. Era essa a escala de valores que Compagni declarava apoiar, em sua defesa do priorado florentino deposto no golpe de Estado de 1301. Denunciou então a nobreza "negra" como facciosa, e insistiu em que os *popolani* "brancos" eram, todos eles, autênticos patriotas, "voltados para o bem comum e para a honra da República" (p. 126; cf. Becker, 1966, p. 678). Latini expressa as mesmas idéias, dando especial ênfase ao postulado de que o único critério de verdadeira nobreza só pode ser a posse da virtude. Inicia sua "comparação das virtudes", no segundo de seus *Livros do tesouro*, falando daqueles "que se deleitam com a nobreza de sua linhagem e se gabam de seus ancestrais famosos" (pp. 294 ss; cf. Davis, 1967, p. 434). A essa atitude ele prontamente opõe uma convicção característica dos

estóicos, segundo a qual tais pretensões só podem ser absurdas, dado que "a verdadeira nobreza, como diz Horácio, nada é senão a virtude" (p. 296; cf. Holmes, 1973, p. 128). Insiste em que, ainda que um homem herde um nome respeitável, "não há nobreza nele se levar uma vida desonesta" (p. 296). E, inversamente, sustenta que "não se deve considerar o poder ou linhagem de alguém" quando se cogita escolhê-lo como *podestà* ou magistrado, já que as únicas questões relevantes a levar em conta devem ser "a nobreza de seu coração e o caráter honrado de sua vida" (p. 393).

Dessas mesmas teses encontramos eco em Dante, no quarto livro do *Banquete*, e a esse propósito pode ser significativo que o autor tenha estudado com Latini, a quem apresenta, no *Inferno*, como seu mestre, lembrando com admiração o que este lhe ensinou (p. 159; cf. Davis, 1957, pp. 74, 86). Dante começa seu longo exame da nobreza mencionando a crença — que diz ser partilhada por "quase todos" — de que o único critério para a nobreza seria "a posse de uma riqueza de origem antiga" (p. 240). Mas essa tese ele desqualifica, explicando que as riquezas "são naturalmente vis" e por conseguinte "estranhas à natureza da nobreza" (pp. 276, 279). Dante também discute a opinião segundo a qual é nobre "quem for filho ou neto de um homem digno, ainda que ele próprio seja um homem de nada" (p. 258). Isso ele entende ser um erro ainda mais infeliz, pois um tal homem "não é apenas vil" mas, "de todos, o mais vil": porque não foi capaz de seguir os bons exemplos de que dispunha (p. 259). Sua conclusão, a que por fim chega após vinte capítulos de minuciosas considerações, é simplesmente que, "onde quer que esteja a virtude, estará a nobreza" (p. 322). Tal como Latini, Dante assim conclui que a qualidade de nobreza — o que, a seus olhos, qualificaria alguém para liderar o povo — deveria ser considerada uma propriedade puramente pessoal, mais propriamente uma conquista individual que o patrimônio de famílias porventura agraciadas com antiguidade ou riquezas.

A outra grande preocupação desses pensadores consiste em examinar que conselhos deveriam receber os *podestà* e outros magistrados depois de devidamente eleitos e empossados. É nesse ponto que eles melhor expressam sua convicção de que o mais importante, para o bem governar, não é o maquinário institucional, mas o espírito e a perspectiva dos homens que o dirigem. Praticamente não analisam a estrutura administrativa das cidades-repúblicas; concentram toda a atenção nas atitudes que um magistrado deverá tomar a fim de ter sempre o bem comum da cidade como meta por se alcançar.

É verdade que esse último tema interessa bem pouco a Compagni, na medida em que se afasta de seus interesses, essencialmente históricos. Nem importa muito a Bonvesin della Riva, cujo talento está acima de tudo na descrição, e que se contenta em formular o piedoso voto de que as "preces dos sábios" possam induzir Deus a trazer paz a Milão e pôr fim ao império das

facções (pp. 171, 176). Contudo, se passamos àqueles que escreveram espelhos de príncipes — incluindo Latini, João de Viterbo e o desconhecido autor do *Olho pastoral* —, não será exagero dizer que a ambição de fornecer aos governantes e magistrados conselhos práticos de conduta consiste no tema central de todos os seus tratados, por sinal bem semelhantes uns aos outros.

Um dos resultados dessa preocupação é uma enfática reiteração da clássica tipologia das virtudes cardeais, somando-se a uma exortação a cada governante para que, nas palavras de Latini, "assegure que seu governo abrace todas as virtudes e evite todos os vícios" (p. 417). A esse respeito, é importante notar que Latini pertencia à primeira geração a dispor de uma tradução latina da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. Por isso, graças a um uso intensivo desse texto, ele teve condições de efetuar uma análise mais elaborada que qualquer um de seus predecessores sobre as qualidades necessárias a todo bom governante. Ele deve ter prudência, "a primeira virtude", que inclui previdência, cuidado e conhecimento (pp. 231, 243). Deve também ter temperança, que — diz Latini — engloba a honestidade, a sobriedade e a continência (pp. 248, 253-4). Deve ainda ter fortaleza ou força de ânimo, capacitando-o a alcançar a "magnificência na guerra e na paz", assim como constância e paciência "em face dos assaltos da adversidade" (pp. 259, 260). E, finalmente, há de ter senso de justiça, qualidade altamente complexa que se entende incluir liberalidade, religiosidade, inocência, piedade, caridade, amizade, reverência e anseio de concórdia (pp. 271, 291-2).

Latini e seus predecessores são mais originais, porém, quando passam a considerar que vícios em especial devem ser evitados no bom governo. A primeira observação de Latini a esse respeito é que um governante jamais deve satisfazer-se em meramente aparentar a posse das virtudes da governação. Isso ele argumenta pela primeira vez no livro II, quando da "comparação das virtudes", e depois reitera no livro III, a propósito da discussão central sobre "o governo das cidades". Um regente que deseje conservar seu poder, afirma Latini, "deve ser em verdade assim como deseja parecer", pois "se enganará muito" caso "tente conquistar a glória por falsos métodos ou palavras fingidas" (p. 303; cf. pp. 394, 417). Um segundo vício que Latini aconselha o governante a evitar é o pecado de parcimônia e avareza. João de Viterbo já falara dessa falha (p. 240) como sendo "a mãe de todos os males", e Latini concorda em que todo governante tem o dever de assegurar que seus funcionários sejam pagos "de tal modo que ele não possa ser verberado por avareza" (p. 413).

A seguir, Latini dedica particular atenção a um ponto que, como dissemos, Maquiavel viria mais tarde a celebrizar, e que já fora longamente discutido tanto pelo autor do *Olho pastoral* quanto por João de Viterbo. Na fórmula de Latini, trata-se do debate "entre aqueles que preferem ser temidos a

amados, e aqueles que antes querem ser amados do que temidos" (p. 414). Sua resposta, mais uma vez seguindo seus predecessores no gênero literário do espelho dos príncipes, é que qualquer regente que se compraza em infligir "castigos ferozes e graves tormentos" estará errando quer no plano moral, quer no da prudência (p. 414). Pois ele não se limita a endossar a máxima de Cícero, segundo a qual "a maior coisa num governante é ter ele clemência e piedade, enquanto estas permanecerem vinculadas ao que é certo"; ele também nos adverte (citando, mais uma vez, Cícero) que "o medo não vos conservará por muito tempo vossa senhoria", ao passo que "nada contribui mais para preservar o poder de alguém do que o fato de ser amado" (pp. 302, 415). Finalmente, e o que mais importa, ele segue o *Olho pastoral* e João de Viterbo ao concluir que o mais elevado dever de todo regente deve sempre consistir em servir como modelo de probidade, evitando assim, a todo custo, as tentações da fraude e do logro. Isso, diz ele, vale até mesmo para o tempo de guerra, pois "não devemos dar crédito àqueles que dizem que se deve adquirir a vitória sobre os inimigos tanto pela fraude quanto pela força" (p. 268). E em tempo de guerra a conservação de "uma fé adequada tanto em Deus quanto nos seus próximos" é, segundo ele, a maior entre as virtudes e "a suma de todas as demais", já que, "sem boa-fé e lealdade, não se pode sustentar o que é certo" (p. 394).

Essa ênfase na questão da virtude cívica estava fadada a tornar-se uma das características mais notáveis do pensamento político da Renascença tardia. Dois séculos e meio depois, Maquiavel dedicou os mais célebres capítulos do *Príncipe* — aqueles que discutem "como um príncipe deve comportar-se com os seus súditos" — a um exame precisamente desses temas (p. 63). Assim como Latini e seus antecessores, Maquiavel começa perguntando se o príncipe deve realmente ter, ou apenas aparentar ter, "as qualidades que são consideradas boas" (p. 64). Partindo daí, ele pergunta se os príncipes devem ser liberais ou parcimoniosos, cruéis ou compassivos e, finalmente, se devem sempre empenhar-se ao máximo por honrar a palavra dada (pp. 65-7, 69-71, 73-5). Prosseguindo na trilha legada pelos pensadores que o antecederam, Maquiavel concorda em que a principal questão em pauta é como o príncipe pode esperar melhor "conservar seu estado", e em que medida uma atuação baseada na virtude política poderá efetivamente conduzi-lo a tal fim. A única diferença entre sua abordagem e a dos autores que acabamos de examinar é que, quando Latini e seus predecessores insistem em que as máximas da prudência sempre haverão de coincidir com as da virtude, exatamente nesse ponto Maquiavel introduz a disjunção decisiva entre a procura da virtude e o êxito nos negócios políticos.

3

ESCOLÁSTICA E LIBERDADE

No capítulo anterior, tentamos reconstituir o processo pelo qual evoluiu o estudo tradicional da *Ars Dictaminis*, no correr do século XIII, até vir a gerar uma ideologia política em condições de defender as cidades-Estado republicanas e suas liberdades, então ameaçadas. Neste capítulo, trataremos do modo como, pouco tempo depois, as mesmas necessidades ideológicas começaram a ser atendidas por um outro estilo — não menos influente, porém — ao ingressarem, na Itália, os temas e métodos do pensamento político escolástico.

A RECEPÇÃO DA ESCOLÁSTICA

Já foi muito debatido o papel da escolástica no desenvolvimento da teoria política renascentista. Walter Ullmann e outros estudiosos recentes sustentaram que a escolástica "anunciou o humanismo", e até pretenderam estabelecer uma linhagem direta derivando as teorias políticas de Maquiavel das de Marsílio de Pádua (Ullmann, 1972, p. 268; cf. também Wilks, 1963, p. 102). Com base no que expusemos, deve estar evidente que essa tese segue uma pista inteiramente equivocada, ao ignorar a contribuição fundamental que representaram, para o surgimento do humanismo, as tradições anteriores de instrução retórica. Mas, apesar disso, consideramos essa hipótese um importante corretivo à crença tradicional — que se encontra, por exemplo, em Hazeltine — de que a filosofia escolástica não trouxe contribuição alguma, nos planos da moral e do direito, para o "grande despertar intelectual" que se costuma associar aos humanistas, já que seus cultores se teriam conservado inteiramente "à parte do espírito e propósito da Renascença" (Hazeltine, 1926, p. 739). Como este capítulo tentará mostrar, embora demorasse a começar se comparado com outros países, o florescimento dos estudos escolásticos

nas universidades italianas ofereceu uma contribuição de importância fundamental para a evolução do pensamento político renascentista.

Os alicerces da escolástica começaram a ser lançados com a gradual redescoberta do *corpus* central das obras filosóficas de Aristóteles. Considerável número de textos aristotélicos, muitas vezes conservados em traduções árabes, passou a ingressar na Europa, por intermédio do califado de Córdoba, em inícios do século XII (Haskins, 1927, pp. 284-90). Graças aos esforços envidados por eruditos como o bispo Raimundo de Toledo, essas obras não demoraram a ser traduzidas para o latim, processo que rapidamente levou à transformação dos cursos de artes liberais na maior parte das principais universidades da Europa mais ao Norte* (Knowles, 1962, pp. 188, 191). Os primeiros textos de Aristóteles a serem assim popularizados foram os compêndios de lógica, mas em meados do século XIII os seus tratados morais e políticos também estavam disponíveis para o público europeu. Uma tradução parcial da *Ética a Nicômaco* foi editada por Hermannus Alemannus, em 1243. A tradução integral da obra foi realizada pelo dominicano Guilherme de Moerbeke antes do término dessa mesma década. E, finalmente, o mesmo Guilherme de Moerbeke completou a primeira tradução da *Política*, pouco depois de 1250 (Knowles, 1962, pp. 191-92).

Logo se notou que a filosofia moral e política de Aristóteles questionava a fundo o agostinismo, que então predominava na concepção do que seria uma vida política cristã.[1] Agostinho representa a sociedade política como uma ordem determinada por Deus e imposta aos homens, decaídos, como remédio para seus pecados. Já a *Política* de Aristóteles trata a pólis como uma criação puramente humana, destinada a atender a fins estritamente mundanos. Além disso, em Agostinho a teoria da sociedade política está subordinada a uma escatologia, que considera a vida do peregrino na Terra pouco mais que uma preparação para a vida por vir. Aristóteles, ao contrário, afirma no livro I da *Política* que a arte de "viver e viver bem" na pólis é um ideal auto-suficiente, que não necessita de qualquer finalidade ulterior para adquirir sua plena significação (pp. 9-13).

Por isso veio a ter a maior importância, para o desenvolvimento da concepção moderna, leiga e naturalista da vida política, o fato de que não prosperassem os sentimentos iniciais de hostilidade — e mesmo de condenação — com que foi acolhida a redescoberta dos escritos morais e políticos de Aristóteles. Ao contrário, fizeram-se esforços a fim de reconciliar a concepção aristotélica da autarquia da vida cívica e as preocupações mais voltadas para o outro mundo que caracterizavam o cristianismo agostiniano. Esse

(*) Por "Norte da Europa" o autor entende, como se verá adiante, os países além dos Alpes, incluindo Portugal e Espanha. (R. J. R.)

movimento surgiu na Universidade de Paris, onde tais questões eram debatidas com veemência pelas novas ordens predicantes da Igreja. É verdade que os franciscanos, e em especial Boaventura, continuaram a opor-se a quaisquer tentativas de sincretismo, mas seus rivais dominicanos rapidamente se empenharam na montagem de um sistema filosófico consistente, tendo como alicerces o pensamento grego e o cristão (Gilson, 1955, p. 402). O grande pioneiro nesse rumo foi Alberto Magno (*c.* 1200-80), que na década de 1240 era professor na Universidade de Paris (Gilson, 1955, p. 277). E a nova tendência teve como maior expoente seu discípulo, santo Tomás de Aquino (*c.* 1225-74), que começou a lecionar em Paris em inícios da década de 1250, regressando à mesma universidade entre 1269 e 1272 (Gilson, 1924, pp. 2-3). Ao falecer, dois anos depois, Aquino tinha praticamente concluído sua volumosa *Suma teológica* (faltava apenas a terceira parte), uma completa filosofia cristã fundada naquilo que Knowles definiu como sendo uma "integral aceitação" do pensamento moral e político de Aristóteles (Knowles, 1962, p. 264).

Discutindo *A política* em sua *Suma teológica* e em seu tratado inacabado *Do governo dos príncipes*, santo Tomás naturalmente procurou adaptar as idéias de Aristóteles sobre o direito e a sociedade civil às condições que então prevaleciam, em uma sociedade basicamente feudal e monárquica, no Norte da Europa. Mas era óbvio, em especial para teóricos do quilate de Marsílio de Pádua, que as preocupações de Aristóteles se aproximavam muito mais dos problemas de pequenas cidades-Estado republicanas, como as do Norte da Itália. Por isso, embora as universidades italianas nada tivessem feito pela redescoberta das obras de Aristóteles, não surpreenderá que sua filosofia moral e política não tardasse a exercer forte influência sobre o pensamento político peninsular (Kristeller, 1961, p. 36).

A influência da *Política* na Itália disseminou-se por dois grandes canais. Primeiro, os advogados romanos de Bolonha, possivelmente sob influência das novas escolas francesas de direito, começaram a incorporar os conceitos e métodos da teoria política aristotélica a suas glosas e comentários. Um dos primeiros grandes juristas a fazer seu esse procedimento escolástico foi Bartolo de Saxoferrato. Ao mesmo tempo que reinterpretava os antigos livros de direito, como já vimos, de modo a defender a independência das cidades-Estado, Bartolo escrevia uma série de tratados políticos que muito devem à *Política* de Aristóteles, tanto na doutrina quanto no estilo de argumentação. Essa dívida é especialmente visível no *Tratado sobre o governo da cidade*, mas também se evidencia no *Tratado sobre os guelfos e os gibelinos* e no célebre *Tratado sobre a tirania*. Parece-nos relevante assinalar esse ponto, já que ele é subestimado até pelas maiores autoridades nas obras de Bartolo. Ullmann, por exemplo, diz que o direito romano fornece a Bartolo "a base

única e exclusiva" para a sua filosofia legal e política (Ullmann, 1965, p. 214). E Woolf chega a afirmar que Bartolo jamais considerou Aristóteles "o detentor, em qualquer sentido que seja, de alguma autoridade em particular" (Woolf, 1913, pp. 385-6). Tais interpretações podem acarretar equívocos, porém, porque Bartolo na verdade cita Aristóteles repetidas vezes em suas obras políticas, nas quais o principal objetivo — como o próprio Bartolo explica — consiste em desenvolver uma teoria aristotélica da sociedade política, a fim de diagnosticar e tentar resolver as debilidades internas das cidades-Estado italianas.

A outra via pela qual a influência da teoria moral e política aristotélica começou a ingressar na Itália foi por meio do contato direto com o currículo escolástico da Universidade de Paris. Crescente número de estudantes italianos se sentiu atraído a Paris a partir dos meados do século XIII. Alguns deles — como o próprio Aquino — acabaram se instalando nessa cidade para estudar e lecionar, mas outros regressaram à península para difundir os princípios da escolástica, até então praticamente desconhecida das universidades italianas. Um dos primeiros pensadores políticos a seguir esse trajeto foi Remigio de Girolami (falecido em 1319). Remigio estudou em Paris na década de 1260, para obter um grau em artes, certamente assistindo então às aulas de santo Tomás. Dali retornou a sua cidade natal, Florença, e ensinou por muitos anos como *lector* na escola dominicana anexa a Santa Maria Novella, onde o moço Dante bem pode ter sido um de seus alunos (Davis, 1957, pp. 74, 81). Ao mesmo tempo que escrevia volumosos sermões e comentários, Remígio produziu dois pequenos tratados políticos de caráter absolutamente tomista e aristotélico, os quais dirigiu a seus concidadãos florentinos na vaga do golpe de Estado de 1301. O primeiro, composto em 1302, teve por título *Do bem comum*; o outro, completado dois anos depois, chamou-se *Do bem da paz* (Davis, 1960, pp. 668, 670).

Um segundo moralista dominicano a seguir a mesma linha de desenvolvimento intelectual foi Ptolomeu (ou Bartolomeu) de Luca, falecido em 1327. Também estudou em Paris na década de 1260, e conta-nos, em sua *História eclesiástica*, que "freqüentemente debatia" com Aquino (col. 1169). Ptolomeu regressou mais tarde à Itália, onde acabou sendo designado bispo de Torcello, em 1318. Sua principal obra política, provavelmente redigida entre 1300 e 1318, tomou a forma audaciosa de uma continuação do inacabado *Do governo dos príncipes*, de santo Tomás. Durante os últimos séculos da Idade Média se considerava que Aquino teria escrito a obra inteira, mas na verdade Ptolomeu foi o autor da maior parte do segundo livro e do terceiro e quarto inteiros (p. 270).

Por fim, o mais importante filósofo político dessa época a contribuir para que os princípios do aristotelismo se aclimatassem na Itália foi — natural-

mente — Marsílio de Pádua. Filho de um advogado paduano, Marsílio começou seus estudos na universidade de sua cidade natal, porém mudou-se para Paris numa data que ignoramos, lá se instalou como professor e chegou a reitor da universidade em 1312 (Gewirth, 1951, p. 20). Como vimos anteriormente, ele completou sua principal obra política, o *Defensor da paz*, em 1324. Já examinamos o segundo dos dois discursos em que se divide o livro, no qual Marsílio procura defender a liberdade das cidades-Estado contra as intromissões da Igreja. Devemos agora considerar as doutrinas mais leigas e puramente políticas do discurso de abertura, no qual Marsílio[2] descreve o funcionamento interno das cidades-Estado, busca diagnosticar as causas de suas fraquezas crônicas e, assim procedendo, desenvolve uma teoria da soberania popular mais clara e sistematicamente aristotélica do que até então fora tentado.

A DEFESA ESCOLÁSTICA DA LIBERDADE

Da mesma forma que os retores a quem anteriormente estudamos, também todos esses pensadores escolásticos tiveram como seus maiores ideais os da independência política e do autogoverno republicano. Marsílio abre seu *Defensor da paz* lamentando que "os nativos da Itália" de seu tempo estejam "privados da vida suficiente", já que estão sendo forçados a provar, "em vez da liberdade, o duro jugo dos tiranos" (p. 4). Bartolo exprime preocupação análoga em seu *Tratado sobre o governo da cidade*. Começa observando que o primeiro regime a se estabelecer "na cidade de Roma após a expulsão dos reis" foi um sistema republicano "fundado no corpo do povo" (p. 417). Esclarece, a seguir, que a mesma forma de governo é a mais adequada às cidades italianas de seu tempo. Concede, seguindo um veio aristotélico, que "a questão do que constitui o melhor tipo de governo" não se pode resolver sem se conhecer "o grau de magnitude" do Estado a que diz respeito, e até aceita que "numa politéia realmente grande" pode ser necessário instituir um governo monárquico (pp. 418, 419, 420). Mas critica severamente a tese de santo Tomás, segundo a qual a monarquia sempre é a melhor forma de governo. Pensa que, sem nenhuma dúvida, "nas cidades de menor escala, a espécie mais adequada de governo é a que se faz pelo corpo inteiro do povo" (p. 419). E cita a cidade de Perúgia (onde passou boa parte de sua vida profissional) como um lugar em que "o governo está em paz, e a cidade cresce e floresce" graças à excelência de suas instituições republicanas.[3]

A mesma convicção, acarretando a mesma crítica a santo Tomás, é reiterada por Ptolomeu na continuação que escreveu para *Do governo dos príncipes*. Aquino começara seu tratado distinguindo os regimes "real" e "tirânico" como pressuposto para sua tese de que, se a tirania é o pior tipo de

regime, a monarquia hereditária é de todos o melhor (pp. 225, 233). Ptolomeu, porém, prefere distinguir uma forma de governo "despótica" e uma "política", definindo como regime "político" aquele em que o governo é "feito segundo a lei" e "em benefício do corpo principal do povo" (p. 283). Isso o leva a inverter a preferência de Aquino, já que o capacita, como ele próprio afirma, "a incluir o governo 'régio' na categoria dos regimes 'despóticos'", e a sustentar que uma forma eleita de sistema "político" deve ter em todos os casos a nossa predileção (p. 391). Confessa que nem sempre será possível estabelecer um regime de autogoverno tão livre, uma vez que "algumas partes do mundo são mais adequadas à servidão que à liberdade" (p. 287). Mas sustenta que, em qualquer país cujo povo tenha "espírito viril, coragem no coração e confiança em sua inteligência", um sistema "político" constituirá não apenas a melhor mas também a mais natural forma de governo (p. 381). Conclui proclamando que é por essa razão que "esse tipo de regime floresce acima de todos os demais países na Itália", terra na qual o povo preza tanto a sua liberdade que — como ele afirma com aprovação mas, devemos aduzir, com um certo otimismo — "ninguém consegue deter um poder perpétuo ou governar de modo tirânico" (p. 381).

Essa predileção republicana está escorada numa nova imagem da Roma antiga e de sua história, que mal se nota nos retores da época anterior. Os pensadores escolásticos agora começam a pensar que o apogeu de Roma se deu no período republicano, e não mais no imperial. Por conseguinte, adotam uma nova atitude em face das grandes figuras do final da República, especialmente Catão e Cícero. Antes, esses homens tendiam a ser vistos estritamente como sábios estóicos, portanto como modelos de desapego em face do burburinho da vida política. Agora, ao contrário, são elogiados como grandes patriotas, figuras exemplares da virtude cívica, que perceberam o quanto estava ameaçada a liberdade republicana e tentaram salvá-la da tirania que avançava.

Hans Baron conseguiu ampla aceitação para sua tese de que, antes dos primórdios do Quatrocentos, não se encontra expressão no pensamento político italiano de uma preferência teórica pela República, e tampouco, portanto, uma valorização da "doutrina cívica" de Cícero ou do apego deste aos valores políticos republicanos.[4] Pode-se argumentar, porém, que os principais elementos dessa conscientização histórica do humanismo já datavam da importação para a Itália da teoria política escolástica, cerca de um século antes.[5] Marsílio já considera Cícero não um sábio estóico, mas um prudente magistrado, de quem elogia a conduta por ocasião da conspiração de Catilina (pp. 56-7). Remigio, em seu tratado *Do bem comum*, louva tanto Catão quanto Cícero pelo patriotismo republicano de que fizeram mostra, enquanto perante Júlio César e sua idéia de Império ostenta igual aversão (p. 68; Davis, 1960, p. 666). Bartolo recorda-nos, em seu *Tratado sobre o governo da cidade*, que

foi sob a República, e não sob o Império, que "a cidade de Roma alcançou a grandeza" (p. 420). E Ptolomeu de Luca dedica vários capítulos de seu *Do governo dos príncipes* a exprimir sua admiração pela República romana e uma igual desconfiança ante o Império que a ela sucedeu.[6] Aprova o fato de Catão ter se oposto ao advento do principado, e de ter feito um apelo a seus concidadãos para que tentassem salvar seu legado republicano (pp. 284-5). Admira o sistema republicano de eleições a cada ano para todos os cargos principais, e elogia os cônsules "por terem governado o povo de um modo 'político'" (p. 353). Destaca tanto Catão quanto Cícero pelo "exemplo que nos dão de amor a seu povo", e exibe uma clara hostilidade por Júlio César, a quem acusa de "usurpar o poder supremo" e de "converter um regime genuinamente 'político' em um principado despótico e até mesmo tirânico" (pp. 313, 362).

Ao mesmo tempo que expressam uma forte preferência pela liberdade republicana, todos esses pensadores têm uma claríssima consciência de que em seu tempo prevalece uma tendência a ser tragadas, por tiranos, as instituições livres das cidades-Estado. Marsílio começa dando voz ao lamento — que Maquiavel dois séculos depois repetiria quase nos mesmos termos — de que a Itália está sendo "golpeada de todos os lados por causa de seus conflitos internos, e está quase destruída, de modo que facilmente será invadida por quem quer que desejar conquistá-la" (p. 4). E Bartolo, em seu *Tratado sobre o governo da cidade*, concorda em que a "Itália hoje está repleta de tiranos", a quem censura por haverem instaurado uma forma de governo tão degenerada que Aristóteles sequer pôde imaginar (pp. 418, 427). O resultado é um "estado de coisas completamente monstruoso", no qual "há muitíssimos tiranos, cada um dos quais é forte numa região diferente, enquanto nenhum deles tem força suficiente para prevalecer sobre os demais" (p. 418).

Uma das principais preocupações desses teóricos consiste portanto em perguntar por que o sistema de governo que eles tanto admiram se terá provado tão vulnerável em face dos déspotas. Eles praticamente nem consideram a idéia — tão proeminente nos escritos retóricos que antes examinamos — de que o aumento da riqueza privada pode ter servido de força corruptora no plano da política. Ao contrário, os escolásticos tendem a defender uma idéia que freqüentemente se considera ter se desenvolvido apenas nos inícios do Quatrocentos — a idéia de que a riqueza privada, nas palavras de Bartolo, "tende a promover a virtude", já que "tende a promover a magnanimidade, que é uma virtude, como concorda o próprio santo Tomás" (vol. 9, p. 117). Mas, por outro lado, eles concordam veementemente com os retores em que a mais perigosa debilidade das cidades-repúblicas consiste em sua extrema sujeição às facções, em sua permanente discórdia e na falta de paz interna. E

utilizam suas fontes tomistas e aristotélicas de modo a exprimir essa opinião já conhecida, por meio de um estilo novo e bem mais enfático.

A tese básica que todos eles afirmam é que o valor supremo na vida política está representado pela obtenção da paz e concórdia, *pax et concordia*. Um dos tratados de Remigio, como já vimos, tem por título *Do bem da paz* e começa com a declaração de que a "paz é o objetivo principal e o maior bem do povo" (p. 124). Da mesma forma, Marsílio acentua o papel central da paz já no título de sua grande obra, que além disso começa com uma bem cuidada exortação à "tranqüilidade ou paz" como sendo a condição que Cristo e os apóstolos mais nos recomendaram (pp. 3-4). Bartolo endossa o mesmo princípio em certas passagens estratégicas de suas obras políticas. Assim, ele inicia seu *Tratado sobre o governo da cidade* argumentando que o "objetivo básico" no governar deve consistir sempre na busca da "paz e da unidade", e no *Tratado sobre a tirania* reitera que "o principal objetivo numa cidade", e por conseguinte o maior dever de um governante justo, deve sempre ser o de "manter os cidadãos na paz e na serenidade" (pp. 325, 418).

Em sua análise do *Defensor da paz*, D'Entrèves manifesta uma certa surpresa ante o fato de Marsílio haver tomado esse ideal de paz como ponto de partida (D'Entrèves, 1939, p. 50). Mas essa surpresa há de desaparecer se recordarmos as raízes aristotélicas do pensamento de Marsílio, somando-as a sua intenção de explicar por que as cidades-repúblicas de seu tempo estavam perdendo a liberdade. Aristóteles já proclamara, e santo Tomás com ele, que a conservação da paz proporciona "os meios para defender o bem e a segurança do povo".[7] Marsílio simplesmente reitera essa tese no início do *Defensor da paz*, sustentando então que o bom governo e a "suficiência da vida" devem ser vistos, em sua essência, como "frutos da paz e da tranqüilidade" (pp. 3, 5). A razão para conferir a essa idéia um papel assim central em sua argumentação é que ele a utiliza a fim de explicar por que, por toda a Itália, a liberdade das cidades-Estado sofre ameaças que, às vezes, até se revelam fatais. Marsílio entende que, da mesma forma que os frutos da paz estão no bom governo, os frutos da negação da paz devem resultar na tirania, já que esta é a negação do bom governo (pp. 3-5). Ora, a negação da paz, ou "o oposto da tranqüilidade", é um estado de "discórdia e conflito" (p. 4). Por isso ele conclui que a chave para explicar por que o *Regnum Italicum* está sendo "penosamente assediado por todos os tipos de perturbação e de adversidade" deve passar pelo exame das causas de sua discórdia e facciosismo crônicos, que agora o impedem de gozar os "doces frutos da paz" (p. 4).[8]

Dessa crença aristotélica numa vinculação direta entre as facções e a tirania, resulta que todos os teóricos escolásticos tendam a tratar o problema da discórdia civil como o principal perigo para a liberdade das cidades-repúblicas. Eles têm consciência de que essa discórdia nasce por duas vias princi-

pais. Uma delas, que merece particular ênfase em Marsílio, é quando uma divisão de poder se inscreve dentro do Conselho que governa a cidade. Na prática foi isso o que aconteceu na segunda metade do século XIII, à medida que foram sendo eleitos cada vez mais capitães do povo para se contrapor à jurisdição, até então exclusiva, dos *podestà*. Conforme Marsílio indica, o risco que esse procedimento envolve é que ao cidadão comum não assistem "mais razões para recorrer a um governante do que a outro ou outros". O resultado não é apenas confusão, mas também injustiça; pois, "se ele recorre a um deles, ignorando os demais", pode ser absolvido por aquele, mas "ser condenado pelos outros, por desacato" (p. 82). Isso necessariamente conduzirá à "divisão e oposição dos cidadãos, que lutarão entre si e se cindirão, e finalmente à destruição do Estado", já que ninguém terá condições de concordar sobre quem detém o direito a ser obedecido (p. 83).

Mas o principal perigo que esses pensadores salientam reside na predominância do espírito de facção e de discórdia entre os próprios cidadãos. Remigio lamenta, em seu tratado *Do bem comum*, que "o homem moderno tenha cumprido tão plenamente nestes tempos, e mais que tudo na Itália", a profecia de são Paulo sobre uma era de conflitos. Na península, o povo não se limita a "negligenciar o bem comum": também "devasta e destrói, sem cessar, aldeias, cidades, províncias e o país inteiro, por meio da hostilidade e da desordem" (p. 59). Marsílio igualmente enfatiza que, lá onde "as altercações e as ofensas recíprocas" não são "punidas ou medidas por um padrão de justiça", o resultado inevitável será "que os homens que se reuniram haverão de se cindir e separar, e se seguirá a destruição do Estado" (p. 64). E Bartolo dedica todo o seu *Panfleto sobre os guelfos e os gibelinos* a analisar como as facções se tornaram endêmicas nas cidades-repúblicas. Reconhece, e então cita a autoridade de santo Tomás, que pode eventualmente haver legitimidade numa facção, se esta tiver por objetivo "depor uma tirania" e "alcançar um governo justo" (p. 415). Mas acrescenta que, sempre que tais partidos "não visarem ao bem comum", sendo formados apenas "a fim de afastar outro partido do governo", então "deverá ser totalmente ilícito formá-los", já que eles constituem a maior das ameaças à boa ordem e à paz (p. 415).

Assim, a questão-chave para todos esses autores consiste em perguntar como se pode evitar a facção e a discórdia, e garantir a paz. Nesse ponto, em termos gerais, eles concordam com as respostas dadas pelos retóricos que anteriormente estudamos. Insistem em que se releguem todos os interesses grupais, para se considerar o bem de cada cidadão em particular como sendo igual ao bem da cidade como um todo. O objetivo deles consiste em assegurar, como repetidas vezes Marsílio afirma, que em todas as ocasiões "o benefício comum" seja "visado e atingido" (p. 72; cf. pp. 5-6, 42). Embora essa preocupação seja constante na época, a novidade desses autores está no fato

de que freqüentemente a exprimem em estilo dramático, introduzindo uma deliberada ambigüidade na análise escolástica do conceito de "bem comum". O exemplo mais claro disso vemos na adaptação que Remigio faz de santo Tomás de Aquino, resultando numa doutrina política que Kantorowicz caracterizou como constituindo um "proto-hegelianismo tomista" (Kantorowicz, 1957, p. 479). Aquino afirmara, no começo de seu *Do governo dos príncipes*, que "um regime não pode ser considerado correto e justo se não for estabelecido para o bem comum do povo" (p. 224). Remigio consegue, com a habilidade de um prestidigitador, converter essa doutrina numa entusiástica defesa da lealdade cívica, tratando a idéia de agir "para o bem da cidade" (*pro bono communis*) como intercambiável com a de agir "para o bem dos membros da comunidade" (*pro bono communi*) (Rubinstein, 1958, p. 185). Assim é que ele utiliza essa tese fortemente "corporacionista" — a expressão é de Davis — como o eixo de sua argumentação em *Do bem da paz* (Davis, 1960, p. 670). A questão específica que então examina consiste em saber se, para conservar a paz entre duas cidades, é justificável desconsiderar danos causados aos direitos dos indivíduos (Davis, 1959, p. 107). Remigio pergunta que tipo de reparação se deve procurar, caso os bens de uma pessoa determinada sejam tomados por cidadãos de outra cidade; e responde que, sendo o bem-estar da cidade muito mais importante do que os direitos de qualquer membro individualmente considerado, numa situação dessas pode se mostrar necessário ignorar por completo o prejuízo causado, se a única alternativa a isso for o rompimento da paz existente entre as duas cidades envolvidas.[9]

Contudo, assim como sucedia com os pensadores retóricos, enunciar uma preocupação genérica não basta para responder à questão principal. Como se efetivará, na prática, uma tal unidade entre o que é bom para a cidade e o que o é para os indivíduos que são seus cidadãos? É ao tratar desse problema que apreendemos um contraste decisivo entre os teóricos escolásticos e os retores que antes estudávamos. Conforme já vimos, um dos gestos mais característicos dos retores ante essa questão consistia em recorrer ao conceito de "verdadeira nobreza", com o objetivo de determinar o conjunto de qualidades que deveremos valorizar no governante para estarmos seguros de sua genuína devoção ao bem comum. Os escolásticos, porém, exibem muito menos interesse por esse tema; e, quando o consideram, tendem a expor um pensamento bastante diferente. Isso já se evidencia no capítulo que Marsílio dedica à eleição dos governantes, mas seu exemplo mais claro aparece em Bartolo, no exame a que submete o conceito de nobreza, no final de seu comentário sobre o *Código* (vol. 6, pp. 114s). Partindo da tese de Dante, segundo a qual a virtude constitui a única verdadeira nobreza (p. 116), Bartolo reconhece que possa ser essa uma descrição adequada do que denomina nobreza "espiritual" ou "teológica". Um homem pode ser nobre "aos

olhos de Deus" simplesmente "porque é virtuoso, e assim será salvo" (p. 118). Mas acrescenta que, embora devamos "reverenciar a memória de um poeta tão notável", em dois pontos Dante se equivocou (p. 117). Primeiro, Dante exagera quando insiste em divorciar a nobreza da riqueza que se herda. Conforme vimos, Bartolo considera que a riqueza pode proporcionar a virtude. Também acredita que "qualquer coisa que tenda a proporcionar virtude tende a proporcionar nobreza". Assim conclui, na mesma linha que moralistas conservadores como Da Nono, que deve haver pelo menos alguma relação entre possuir riquezas e realizar a nobreza.[10] Segundo, ele entende que a análise de Dante é simplista demais, pois esquece que o conceito de nobreza é, pelo menos em parte, de extração legal. Uma mulher pode alçar-se à nobreza por meio de casamento, enquanto um homem pode tornar-se nobre apenas porque "um príncipe decide graciosamente ou nos termos da lei conferir-lhe uma patente de nobreza" (p. 118). (Isso sucedeu ao próprio Bartolo, pois em 1355 o imperador Carlos IV o fez conde — cf. Sheedy, 1942, p. 105.) Segue-se, sempre segundo Bartolo, que devemos estar preparados para reconhecer não apenas a nobreza "divina" mas também a "civil", "que foi inventada por nós para ser semelhante à divina, e imitá-la" (p. 118). Mas isso significa que não podemos simplesmente identificar a nobreza com a virtude, como queria Dante: assim estaremos desconsiderando o fato, tão óbvio, de que títulos autênticos de nobreza civil podem eventualmente ser adquiridos ou herdados por pessoas que não os mereceriam por suas qualidades internas. Como Bartolo conclui, não podemos negar a nobreza do filho de um rei, "por infame e réprobo que ele seja", já que "ninguém pode ser privado do que é seu por nascença" (p. 118).

Mas a principal diferença entre os escolásticos e os retores que os antecederam consiste na espécie de conselho político que uns ou outros consideram mais adequado oferecer aos governantes. Está claro para os escolásticos — e Remigio, por exemplo, o diz alto e bom som — que as artes retóricas têm importância apenas marginal na vida política, já que pouco mais oferecem do que um treinamento nas técnicas de "adorno verbal" (Davis, 1965, p. 431; cf. McKeon, 1942, p. 23). Por isso, os escolásticos despendem pouco tempo na função, tão cara aos retores, de aconselhar os governantes e magistrados a falar, escrever e se portar de modo a melhor persuadir os demais. Em vez disso, tendem a concentrar a atenção no maquinário de governo. Apresentam-se menos como moralistas do que como analistas políticos, voltando suas esperanças menos para a virtude dos indivíduos do que para a eficiência das instituições, como o meio mais apropriado para se alcançar o bem comum e um governo pacífico.

O maior perigo que eles antevêem para a paz está, como já referimos, na predominância da facção. Por isso, as principais reformas que tais autores

propõem têm em comum o objetivo de reduzir ao mínimo o risco dos distúrbios causados pelo espírito de facção. Parece importante, em especial no que diz respeito ao *Defensor da paz*, acentuar o significado desse elemento prático. Uma razão inicial para isso é que o primeiro discurso de Marsílio foi excessivas vezes estudado — citemos os exemplos de Lagarde (1948) e de Wilks (1943) — abstraindo-se quase por completo as circunstâncias nas quais ele o escreveu. Ora, basta situá-lo em seu contexto político imediato para que se evidencie que Marsílio não estava compondo apenas uma obra abstrata de doutrina constitucional: também estava formulando um conjunto bastante concreto de propostas políticas que — embora ele as considerasse válidas universalmente e para todos os tempos — sem dúvida tinham como propósito primordial resolver os problemas específicos das cidades-Estado italianas. Outra razão para dar ênfase a essas preocupações mais imediatas é que elas nos permitem ter uma noção mais adequada do que foi conseguido por Marsílio. Vários comentadores que estudaram o primeiro discurso apenas como uma teoria genérica se sentiram levados a queixar-se — como Lagarde — da "fraqueza" das idéias de Marsílio em matéria constitucional (Lagarde, 1948, pp. 199-200). Mas, assim que pomos à mostra o contexto no qual e para o qual Marsílio estava escrevendo, torna-se possível compreender de maneira mais positiva a originalidade de nosso autor. Pois o que encontramos, tanto em Bartolo quanto em Marsílio, não é somente um diagnóstico convencional da facção como a principal ameaça às liberdades das cidades-Estado: é também uma resposta nova e radical à questão de como garantir essas liberdades.

Estudando o facciosismo em geral, Marsílio destaca um de seus aspectos — o perigo de que o poder se fragmente no interior das assembléias governantes das cidades. É por isso que um dos principais objetivos de seu primeiro discurso consiste em sugerir um meio de evitar essa dificuldade. A solução que então propõe é, simplesmente, que a magistratura nunca deva ser dividida. Diz que a experiência mostra ser impossível, "caso se pretenda conservar a justiça civil e o seu benefício", que "uma cidade ou Estado qualquer tenha um número plural" de governantes ou magistrados que "não estejam subordinados um ao outro" (p. 82). Por isso insiste em que, mesmo quando o governo se componha de "vários indivíduos", ele seja "numericamente um único governo, no que diz respeito a seu ofício", garantindo assim uma "unidade numérica" em "toda ação, julgamento, sentença ou ordem que deles provenha" (p. 81; cf. Gewirth, 1951, pp. 115-25).

Mas a espécie de facciosismo que os escolásticos mais temem é a que consiste na constituição de partidos rivais por grupos hostis de cidadãos; por isso, a principal questão que formulam é, sempre, como evitar isso. A solução que tanto Bartolo quanto Marsílio propõem — radicalíssima — é que "o governante" seja o corpo inteiro do povo, de modo que, já por princípio,

nenhuma luta intestina possa prosperar. Alguns comentadores entendem que, ao defender um "legislador humano" singular e uno, Marsílio estaria "claramente pensando", como diz Wilks, "em termos do imperador romano universal" (Wilks, 1963, p. 195). Mas essa interpretação parece desconhecer o contexto, essencialmente cívico, do pensamento político de Marsílio. Da própria maneira como ele formula o problema, evidencia-se que pensa antes de mais nada em termos das cidades-repúblicas italianas. Ele não se limita a identificar a figura do legislador ao "povo ou ao corpo inteiro dos cidadãos, ou à sua parte que pesa mais",[11] mas também acrescenta que a vontade do legislador deve "expressar-se por meio de palavras na assembléia geral dos cidadãos", a qual considera constituir o foro mais adequado para a discussão de todos os assuntos legais e políticos (p. 45). Idêntica convicção populista, bem como as mesmas preocupações cívicas, aparecem ainda mais claramente nas obras políticas de Bartolo, em especial no seu *Tratado sobre o governo da cidade*. A forma mais adequada de governo em qualquer cidade, à exceção da maior de todas, deve sempre ser, diz ele, "um regime popular", no qual "a inteira jurisdição da cidade resida em mãos do povo como um todo" (p. 420).

A maneira pela qual Marsílio e Bartolo irão defender essa tese, para eles central, leva-os a reavaliar os próprios fundamentos das doutrinas escolásticas, então dominantes, acerca da soberania popular. Aquino afirmara, na *Suma teológica*, que, embora seja essencial o consentimento do povo para se estabelecer uma sociedade política legítima, o ato de instituir um governante sempre leva os cidadãos a alienar — e não apenas a delegar — a autoridade soberana que originalmente detinham. Ora, Marsílio e Bartolo defendem a tese contrária. Marsílio insiste em que o "corpo inteiro dos cidadãos" conserva a soberania legislativa em todos os tempos, "não importando se ele faz a lei diretamente por si mesmo ou se confia a tarefa de fazê-la a determinada pessoa ou pessoas" (p. 45). Alguns estudiosos interpretaram essa passagem como constituindo uma defesa extraordinariamente radical do governo popular; Gewirth, por exemplo, distingue nitidamente, nesse ponto, Marsílio e os juristas civis, que, diz ele, teriam rejeitado qualquer sugestão de que o "controle ativo e contínuo sobre as leis e o governante" devesse residir de modo permanente no corpo do povo (Gewirth, 1951, p. 253). Mas essa distinção parece um tanto excessiva. É verdade, em linhas gerais, que os juristas civis rejeitam qualquer idéia de uma soberania popular inalienável, mas isso já não procede no caso de Bartolo, que claramente endossa o ponto de vista mais radical, o de Marsílio, como podemos ler, sem deixar margem a qualquer dúvida, na sua defesa "daquelas cidades que não reconhecem nenhum superior *de facto* nos assuntos temporais, e assim possuem *Imperium* em si mesmas" (vol. 6, p. 669). A condição legal dos cidadãos numa cidade dessas, afirma Bartolo, é que eles "formam seu próprio *princeps*", de modo que qualquer "direito de

julgamento" que esteja em mãos de seus governantes e magistrados "não passa de uma delegação *(concessum est)* a eles por parte do corpo soberano do povo" (vol. 6, p. 670).

Santo Tomás adiantara, na *Suma teológica*, que, dado que o povo sempre aliena sua soberania no ato mesmo de instaurar um governo, por conseguinte todos os governantes devem ser soberanos legítimos, todos eles *legibus soluti*, não estando sujeitos a nenhuma obrigação formal de obedecer às leis positivas. A mesma tese costumava ser afirmada pelos juristas civis na discussão sobre a *Lex Regia*, assim como por discípulos próximos de Aquino, como Egídio Colonna (*c.* 1243-1316), que no seu *Do governo dos príncipes* afirma que, "se estamos falando da lei positiva, é muito melhor para um povo ser governado pelo melhor entre os reis do que pelas melhores das leis" (p. 533). Mais uma vez, porém, Marsílio e Bartolo afirmam, ambos, o contrário. Como insiste Marsílio, mesmo que o povo concorde em transferir o direito ao exercício de sua soberania para um governante ou magistrado supremo, um tal ministro jamais se pode tornar "legislador em sentido absoluto, mas apenas em sentido relativo e por um tempo particular". A autoridade última deve permanecer em todos os tempos nas mãos do próprio povo, que sempre pode controlar ou mesmo destituir seus governantes se estes cessarem de agir em conformidade com os poderes estritamente limitados que lhes foram confiados (pp. 45, 88). Bartolo dá seu aval a essa conclusão em seu comentário sobre o *Digesto*, onde também desce a pormenores acerca das limitações que devem ser impostas a todos os governantes e altos magistrados. Nenhum governante, sustenta ele, pode "remitir qualquer sentença", ou "suspender a execução de qualquer coisa julgada", ou "alterar quaisquer leis ou ordenações", ou ainda "fazer quaisquer leis contrárias às que foram acordadas pelo corpo inteiro do povo". Nenhuma ação, em suma, pode ser iniciada sequer pelos mais altos entre os magistrados se anteriormente não tiverem "recebido autoridade para isso do povo ou pelo menos da maioria do conselho governante" (vol. 6, p. 670).

Tanto Bartolo quanto Marsílio assumem que na prática, por questões de conveniência, o povo optará por delegar a autoridade soberana, para que uma *pars principans* ou "parte governante" a exerça em seu nome. Mas isso suscita uma dificuldade suplementar, para a qual os dois pensadores voltam sua atenção. Se os cidadãos constituem o legislador, enquanto a *pars principans* cuida do governo efetivo da cidade, o problema estará em assegurar que as ações da *pars principans* se conservem plenamente sob o controle do corpo soberano do povo.

Os dois pensadores respondem a essa questão exatamente da mesma forma. Cada um deles propõe três restrições, que devem ser impostas a todos os governantes e magistrados, para impedi-los de ignorar a vontade popular,

o que os faria degenerar em tiranos. A primeira é sintetizada por Marsílio na regra de que, "para a suficiência da vida civil, é absolutamente melhor para a república que cada monarca seja nomeado por meio de uma nova eleição, e não segundo uma sucessão hereditária" (p. 71). Bartolo concorda com essa exigência, acrescentando, em seu *Tratado sobre a tirania*, a ressalva de que nenhuma eleição realizada "sob o medo" deve ser considerada válida, já que "a transferência da jurisdição deve sempre ser voluntária" (p. 323). O perigo que ambos têm em mente é, nos termos de Marsílio, que "reis não eleitos governem súditos menos voluntários", já que eles sempre tenderão com mais facilidade a esquecer que sua verdadeira condição é apenas a de ministros eleitos, que foram nomeados administradores da lei "para o benefício comum" (p. 32). Disso se segue, acrescenta ele, "conformemente à verdade e às teses manifestadas por Aristóteles", que algum processo de eleição sempre se deve preferir, de modo a assegurar "um padrão mais certo de governo" (p. 33).

A segunda restrição que Marsílio e Bartolo impõem é que a nenhum governante será autorizado exercer discrição superior à que for estritamente necessária à aplicação da lei. O problema que ambos têm em mente aqui — um problema muito freqüente nas cidades-repúblicas — é mais enfatizado por Bartolo, no final de seu *Tratado sobre a tirania*. Não basta eleger alguém que pareça constituir um governante adequado, se depois disso ele for autorizado a governar segundo sua própria discrição — porque assim fica aberta a possibilidade de que ele se converta num "tirano oculto ou silencioso", já que, passada a eleição, pode "adquirir tanto poder que fique capacitado a dirigir os negócios da cidade do modo que preferir" (p. 326). A solução, com a qual Marsílio concorda, está em assegurar que todos os julgamentos civis "sejam realizados em conformidade à lei" mais do que "segundo a discrição do juiz", de modo a resguardar os assuntos de governo, na medida do possível, de qualquer intrusão da "ignorância e da emoção pervertida" (p. 40). A regra geral é sintetizada por Marsílio sob a forma do tradicional apelo à autoridade de Aristóteles: "Como ele afirmou na *Política*, livro v, capítulo 6, 'quanto menos coisas os governantes controlarem', entenda-se, sem a lei, 'mais perdurará o seu governo, porque eles', isto é, os governantes, 'se tornarão menos despóticos, sendo mais moderados em seu proceder e menos detestados por seus súditos' " (p. 43).

A última limitação discutida por Marsílio e Bartolo toma a forma de um complexo sistema de controles a impor a todos os magistrados e senados, a fim de garantir que continuem sempre atentos aos desejos dos cidadãos que os elegeram. Marsílio suscita essa questão ao responder a possíveis objeções à sua teoria da soberania popular (pp. 54-5). Como Previté-Orton observou, com muita originalidade, o resultado é uma descrição em regra dos procedi-

mentos constitucionais que estavam em vigor nas cidades-repúblicas que sobreviviam ao tempo de Marsílio (Previté-Orton, 1935, p. 149). Bartolo delineia um sistema bastante parecido, e numa escala em que desce ao pormenor, no seu comentário sobre o *Código*.[12] Considera uma estrutura piramidal de governo, cujos alicerces se assentam na vontade popular. A base do sistema é formada pelo *Parlamentum*, ou conselho geral, eleito por todos os cidadãos. Tal assembléia então escolhe um conselho de menor número de membros, presidido pelo "rector", ou supremo magistrado. Esse grupo, por sua vez, designa aqueles funcionários que são necessários para se desincumbir dos aspectos mais técnicos da governação (p. 37). O objetivo dessa proposta é constituir um sistema que reúna as vantagens da eficácia e da responsabilidade ante seus eleitores. Sua eficiência está garantida pelo fato de que a gestão dos negócios da cidade se coloca nas mãos de um pequeno número de especialistas em administração. Sua responsabilidade é assegurada pelo fato de que em última análise o poder de eleger e destituir tanto o reitor quanto o conselho de governo reside no *Parlamentum*, que, como Bartolo diz de maneira significativa, pode ser identificado ao "cérebro do povo" (vol. 9, p. 37; cf. Ullmann, 1962, pp. 717, 720-1).

A doutrina da soberania popular assim desenvolvida por Marsílio e Bartolo estava fadada a representar papel de destaque na constituição das versões mais radicais do constitucionalismo de inícios dos tempos modernos. Nossos dois autores já estão preparados para sustentar que a soberania reside no povo, que este apenas a delega sem nunca a alienar, e que por isso nenhum governante legítimo jamais pode desfrutar de uma condição mais elevada que a de um funcionário nomeado por seus próprios súditos, e a quem estes portanto podem demitir a qualquer momento. Para termos uma teoria moderna da soberania popular plenamente articulada, tudo o que era necessário seria dizer que essas teses não valiam apenas para uma *civitas*, mas também para um *regnum*. Uma tal evolução obviamente só poderia ser gradual, mas podemos perceber já os seus começos em Occam, seu desenvolvimento nas teorias conciliaristas de D'Ailly e de Gerson, e finalmente seu ingresso no século XVI por meio dos escritos de Almain e de Mair, de onde ela passaria à idade da Reforma e, desta, a tempos mais próximos de nós.

Além de exercer essa influência a longo prazo, as doutrinas de Marsílio e de Bartolo também tiveram uma importância ideológica imediata nas cidades-repúblicas italianas de seu tempo. Os dois pensadores não proporcionaram apenas a defesa mais completa e mais sistemática da liberdade republicana contra o advento dos déspotas: também introduziram um engenhoso método de se argumentar contra os apologistas da tirania em seus próprios termos. Como vimos anteriormente, a maior defesa dos déspotas de fins do Duzentos e de seus sucessores tomava a forma da tese de que, enquanto a con-

servação da liberdade republicana tendia a um caos político, o governo de um *signore* único sempre trazia consigo a garantia da paz. O próprio santo Tomás de Aquino endossa essa escala de valores, no *Do governo dos príncipes*, quando sustenta que "todas as cidades e províncias que não são governadas por uma única pessoa são tomadas pelas facções e vagueiam sem jamais atingir a paz"; e acrescenta que, "tão logo elas vêm a ser governadas por um único regente, rejubilam-se na paz, florescem na justiça e desfrutam de uma abundância de riqueza" (p. 227). É contra essa ortodoxia que a defesa da liberdade republicana montada por Marsílio e Bartolo tem de ser entendida. Eles concedem que o valor fundamental na vida política consiste na conservação da paz. Mas negam que esta seja incompatível com a preservação da liberdade. A mensagem final que deixam para seus contemporâneos é, assim, que um povo pode desfrutar das bênçãos da paz sem precisar perder a liberdade: e, para tanto, a condição é que o papel de "defensor da paz" seja assumido pelo próprio povo.

LEITURAS SUPLEMENTARES

(1) *Dante*. Gilson, 1948, dá uma excelente apresentação do conjunto do pensamento de Dante. D'Entrèves, 1952, acompanha o desenvolvimento de suas idéias políticas. Para uma análise divergente, ver Limentani, 1965. A teoria de Dante sobre a monarquia é discutida por Kantorowicz, 1957, cap. 8, e sua teoria do Império por Davis, 1957.

(2) *Bartolo de Saxoferrato*. Vinogradoff, 1929, delineia o direito romano enquanto pano de fundo para seu pensamento. Para a teoria do *Imperium* em Bartolo e seu contexto intelectual, ver Riesenberg, 1956, e Keen, 1965. No que diz respeito a sua doutrina da soberania popular, ver Ullmann, 1962. A melhor apresentação em termos gerais do pensamento político de Bartolo ainda é a de Woolf, 1913.

(3) *Marsílio de Pádua*. Devemos a Lagarde, 1948, e a Gewirth, 1951, as melhores apresentações das idéias políticas de Marsílio. Para um sumário destas, ver D'Entrèves, 1939, capítulos 3 e 4. O contexto intelectual do pensamento de Marsílio é discutido por Wilks, 1963, e Rubinstein, 1965b, sendo este último um artigo de excepcional valor.

Parte dois

A RENASCENÇA ITALIANA

4
A RENASCENÇA FLORENTINA

Escrevendo, em meados da década de 1430, seus diálogos sobre *A vida cívica*, Matteo Palmieri comentava com orgulho a posição de destaque que, no correr de sua vida, sua Florença natal alcançara no plano da cultura. "Toda pessoa refletida deve agradecer a Deus pela graça de haver nascido nesta nova era, tão rica de esperança e de promessas, que vemos rejubilar-se numa tal quantidade de talentos nobres e elevados que já supera o que o mundo pôde presenciar nos últimos mil anos" (pp. 36-7). É verdade que Palmieri pensava, antes de mais nada, nas realizações dos florentinos em matéria de pintura, escultura e arquitetura — e em especial no que havia sido feito por Masaccio, Donatello e Brunelleschi. Mas também tinha em mente a notável expansão da filosofia moral, social e política que pela mesma época ocorria em Florença — algo que começara com o chanceler humanista Salutati, depois se desenvolvendo graças a alguns membros mais destacados de seu círculo, como Bruni, Poggio e Vergerio, que por sua vez influenciaram claramente vários jovens escritores que lhes recolheram o legado, entre eles Alberti, Manetti, Valla e o próprio Palmieri.

Já se discutiu muito — e foi bastante natural colocar essa questão — por que Florença, nessa geração em particular, submeteu a tão denso escrutínio as questões morais e políticas. A resposta que maior impacto exerceu sobre a pesquisa mais recente é a de Hans Baron, em seu estudo sobre "a crise da Renascença italiana".[1] Baron considera que o desenvolvimento das idéias políticas na Florença de inícios do Quatrocentos constituiu, em sua essência, uma reação à "luta pela liberdade cívica" que os florentinos foram forçados a travar, por toda a primeira metade do século XV, contra uma série de déspotas belicosos (Baron, 1966, pp. 28, 453).

A primeira fase do conflito começou em maio de 1390, quando Giangaleazzo Visconti, duque de Milão, declarou guerra a Florença (Bueno de Mesquita, 1941, p. 121). Giangaleazzo, na década que então findava, já alcançara uma importante vitória, ao conquistar o senhorio sobre toda a Lombardia.

Isso conseguira intervindo nas guerras de Carrara, em 1386, o que lhe valeu, uns dois anos depois, o controle de Verona, Vicença e Pádua (Baron, 1966, p. 25). Desde então, ele se esforçou por isolar e cercar os florentinos. Primeiro, avançou sobre eles partindo do oeste, conquistando Pisa em 1399 e recebendo, pouco tempo depois, a rendição de Luca (Bueno de Mesquita, 1941, p. 247). Depois os ameaçou pelo sul, capturando Siena em setembro de 1399 e, no ano seguinte, Assis, Cortona e Perúgia (Bueno de Mesquita, 1941, pp. 247-8). Finalmente, atacou-os pelo norte, alcançando em junho de 1402, na batalha de Casalecchio, uma decisiva vitória sobre os bolonheses, os últimos aliados que ainda restavam aos florentinos (Bueno de Mesquita, 1941, p. 279).

Um milagre salvou Florença nesse momento perigosíssimo: Giangaleazzo morreu de febre em setembro de 1402, exatamente quando se preparava para desferir seu assalto à cidade (Bueno de Mesquita, 1941, p. 298). Não demorou, porém, para que os florentinos se vissem defronte a uma ameaça ainda maior a suas liberdades tradicionais. O agressor dessa vez era o filho de Giangaleazzo, o duque Filippo Maria Visconti de Milão. Este começou, bem ao estilo de seu pai, assegurando o controle do Norte da Itália, o que fez tomando Parma e Brescia em 1420 e anexando Gênova, no ano seguinte, ao ducado de Milão (Baron, 1966, p. 372). Dali seguiu na direção de Florença, começando com a conquista de Forli e das aldeias próximas, em 1423 (Baron, 1966, p. 376). Isso levou os florentinos a lhe declarar guerra, assim precipitando um conflito que haveria de durar, quase sem interrupção, até 1454, quando Cosme de Médici finalmente conseguiu negociar uma paz que incluía o compromisso de Milão a reconhecer — e, se preciso, defender — a independência da república florentina.

Esse pano de fundo permite explicar, segundo Baron, os dois fatos que mais nos impressionam quando discutimos questões políticas e sociais na Florença de inícios do Quatrocentos. Os acontecimentos que acima relatamos costumam ser utilizados para explicar por que, nessa época, tantos escritores florentinos se dedicaram com elevado empenho às questões de teoria política. À "postura solitária" que Florença tomou contra os déspotas, e ao "confronto florentino-milanês" de 1402 em especial, atribui-se o papel de catalisador, precipitando essa consciência nova e mais intensa da coisa política (Baron, 1966, pp. 444-6). E nos mesmos acontecimentos se costuma buscar a explicação para o rumo preciso que a especulação política tomou na Florença desse tempo, concentrando-se, em particular, nos ideais republicanos de liberdade e de participação cívica. Baron trata a crise de 1402 como a causa de "uma revolução na perspectiva político-histórica dos florentinos", entendendo que "a defesa da independência florentina contra Giangaleazzo" exerceu "profunda influência" sobre o "fortalecimento do sentimento republicano florentino" (Baron, 1966, pp. 445, 448, 459). A significação decisiva da "crise política da Itália" nos primórdios do século XV estará, assim, em ter dado origem a "um novo tipo de humanismo": a um humanismo enraizado em "uma nova filosofia do engajamento político e da vida ativa" e devotado à celebração das liberdades republicanas florentinas (Baron, 1966, p. 459).

Essa tese da emergência do "humanismo cívico", para usarmos o termo de Baron, obteve ampla aceitação. Segundo Martines, por exemplo, Baron "demonstrou" que "o nascimento do humanismo cívico foi, em larga medida, resultado das experiências que os florentinos tiveram com Giangaleazzo Visconti" (Martines, 1963, p. 272). Becker concorda: Baron, diz ele, "apontou de forma convincente" a conexão "entre os desenvolvimentos culturais e a vida pública florentina" (Becker, 1968, p. 109). E o próprio Baron, em obra mais recente, observou o "vasto assentimento" com que foi acolhida sua tese de que as guerras contra Milão "foram o que determinou o surgimento, na Florença quatrocentista, de um humanismo politizado e consciente da sociedade em que se inseria" (Baron, 1968, p. 102).

Há, porém, dois fatores — ambos centrais numa leitura do humanismo renascentista — que nos obrigam a questionar a exposição de Baron. O primeiro é que, tratando a crise de 1402 como "um catalisador que fez emergir novas idéias", Baron ignorou em que medida tais idéias não eram novas em absoluto, mas, antes, um legado das cidades-repúblicas da Itália medieval (cf. Baron, 1966, p. 446). O outro problema é que, enfatizando as qualidades específicas do humanismo "cívico", Baron também deixou de considerar a natureza dos elos que havia entre os escritores florentinos de inícios do Quatrocentos e o movimento, mais amplo, do humanismo petrarquiano, que já se desenvolvera no correr do século XIV. O principal intuito deste capítulo consistirá, pois, em investigar primeiro uma e depois outra dessas questões, tentando relacioná-las a uma perspectiva mais ampla da evolução das idéias na Renascença florentina.

A ANÁLISE DA LIBERDADE

O primeiro grande problema que podemos apontar na tese de Baron sobre o "humanismo cívico" se resume dizendo-se que ele subestima a medida em que os escritores florentinos de inícios do Quatrocentos seguiram os rastros dos *dictatores* medievais.[2] Um importante traço de continuidade entre esses dois grupos, enfatizado por Kristeller em particular, é que de modo geral eles tiveram a mesma espécie de formação jurídica, e por conseguinte vieram a desempenhar papéis bastante parecidos no campo profissional, quer trabalhassem como mestres de retórica nas universidades da Itália,

quer — o que sucedeu com mais freqüência — como secretários a serviço das cidades ou da Igreja. Esse padrão se aplica muito bem à carreira de Coluccio Salutati (1331-1406), o primeiro estadista entre os humanistas florentinos de inícios do século XV. Salutati começou estudando a *Ars Dictaminis* em Bolonha com Pietro de Muglio, para depois colocar suas capacidades profissionais a serviço de várias cidades toscanas das quais foi chanceler — primeiro Todi, em 1367, depois Luca, em 1370, e finalmente Florença, de 1375 até sua morte (Donovan, 1967, p. 195; Ullmann, 1963, pp. 9-10). O mesmo roteiro podemos seguir na vida de três dos seus discípulos mais próximos — Bruni, Vergerio e Poggio Bracciolini. Leonardo Bruni (1369-1444) estudou direito e retórica, bem como grego, em Florença na década de 1390, entrou para a cúria papal na qualidade de secretário em 1406, regressou a Florença após 1415 e terminou servindo à República como chanceler, de 1427 até sua morte (Martines, 1963, pp. 165, 167). Pier Paolo Vergerio (1370-1444) seguiu em linhas gerais o mesmo caminho, começando por estudar o direito civil em Florença, nos anos 1390, e ingressando na chancelaria papal como secretário, em 1405 (Robey, 1973, p. 34; Baron, 1966, p. 130). E Poggio Bracciolini (1380-1459) tal como eles estudou direito civil em Bolonha e Florença na mesma década de 1390, assumindo depois na cúria papal, em 1404, o cargo — que ocuparia por muito tempo — de *dictator* (Martines, 1963, pp. 123-4). Finalmente, ainda o mesmo padrão pode encontrar-se nas carreiras de muitos membros da geração mais jovem de humanistas que sofreu influência direta do círculo de Salutati, e que inclui Alberti, Manetti e Palmieri. Leon Battista Alberti (1402-72) estudou direito canônico em Bolonha na década de 1420, ali defendeu seu doutorado, em 1428, e tornou-se secretário papal em 1434 (Grayson, 1957, pp. 38-43). Giannozzo Manetti (1396-1459) recebeu uma educação jurídica e humanística em Florença, serviu mais de vinte anos em diversas comissões e conselhos da República, passando depois à cúria papal, para terminar sua carreira como secretário do rei de Nápoles (Martines, 1963, pp. 179-84, 190-1). E Matteo Palmieri (1406-75) seguiu uma carreira parecida, porém ainda mais bem-sucedida, representando Florença em pelo menos oito missões como embaixador, além de exercer diferentes cargos na cidade num total de mais que sessenta vezes, uma carreira jurídica e administrativa que se prolongou por quase meio século (Martines, 1963, p. 192).

As semelhanças mais importantes, porém, entre os *dictatores* medievais e os humanistas florentinos de inícios do século XV decorrem do rol de assuntos que eles entenderam considerar em suas obras morais e políticas. Tal como seus predecessores, os humanistas concentraram suas preocupações em torno do ideal de liberdade republicana, voltando a atenção, acima de tudo, para as ameaças que podem pairar sobre ela e para os modos como é possível garanti-la.

Obviamente, importa não exagerar as semelhanças entre os primeiros *dictatores* e os humanistas que lhes sucederam. Se começarmos considerando que espécie de argumentos os primeiros autores do Quatrocentos costumavam utilizar ao discutir os perigos para a liberdade, veremos que, embora muitas vezes suscitem as mesmas questões que seus predecessores, geralmente chegam a um conjunto de respostas muito diferente. Ao contrário dos *dictatores*, os humanistas já não enfatizam tanto os perigos associados ao facciosismo. A razão para essa mudança de perspectiva talvez se deva buscar no fato de que com a constituição promulgada em 1382, e que constituía uma reação à revolta dos Ciompi de 1378, Florença ingressou num período de domínio oligárquico marcado por uma estabilidade antes desconhecida, e que haveria de durar por mais de uma geração (Bec, 1967, p. 34). Se lançarmos nosso olhar para uma data bem posterior — os anos 1430 —, veremos de fato renascer o medo às facções, em tratados como a *Vida cívica* de Palmieri (pp. 110-3). Mas, se considerarmos a primeira geração de humanistas, encontraremos uma convicção muito mais serena, segundo a qual as dificuldades da República no plano constitucional estarão já superadas. Bruni, em especial, faz ressoar um otimismo até excessivo, no *Elogio* de Florença que escreveu entre 1403 e 1404.[3] Ele não apenas omite toda e qualquer indicação de que sobrevivam antagonismos e facções, como até mesmo se sente autorizado a se gabar de que "tivemos êxito em equilibrar todas as secções de nossa cidade, de modo a produzir harmonia em todos os aspectos da República" (p. 259; cf. Witt, 1976, esp. p. 264).

Um efeito dessa confiança revigorada é que na maior parte dos escritos políticos da lavra de Salutati, e de seu círculo, se ignora quase que por completo uma das principais questões suscitadas por todos os *dictatores* na época precedente. Com efeito, a predominância da facção levara os teóricos anteriores a considerar que a busca cega dos interesses particulares necessariamente haveria de se opor à conservação do bem comum. Como vimos, isso os levou a discutir acima de tudo, e até com uma certa aspereza, de que forma conciliar os direitos individuais dos cidadãos e o bem-estar da comunidade como um todo. Com um autor como Bruni, porém, chegamos a uma convicção mais familiar e, para nós, palatável — a de que esse é um problema que em boa medida se resolve sozinho. Quando Bruni, na sua *Oração* de 1428, elogia a iniciativa das classes mercadoras de Florença, claramente entende que, enquanto cada indivíduo tratar do que lhe diz respeito "com diligência" e "presteza nos negócios", poderemos estar seguros de que o efeito último desses interesses esclarecidos só poderá ser benéfico à República como um todo (p. 4).

Outro ponto que causava preocupação entre os pensadores, desde muito tempo, a respeito da conservação da liberdade política, era o receio de que o

aumento das riquezas privadas se mostrasse capaz de corromper a vida pública. Já notamos esse temor em autores como Latini e Mussato, e tornaremos a encontrá-lo, no século seguinte, em Maquiavel e Guicciardini. Mais uma vez, porém, os humanistas de inícios do Quatrocentos parecem dar quase nenhuma importância a esse tema. Ao contrário: tendem mais é a glorificar a opulência e as atividades dos mercadores florentinos, cujas viagens incansáveis — diz-nos Bruni na sua *Oração* de 1428 — já os conduziram a lugares tão distantes como a Grã-Bretanha, "que é uma ilha situada no oceano quase na borda do mundo" (p. 4). Além disso, geralmente eles fazem questão de dizer que essa incessante busca do lucro constitui uma bênção inegável para a República. O tratado *Da avareza e do luxo*, que Poggio escreveu em 1428-9, inclui uma defesa da tese de que "o dinheiro é o nervo da vida numa República, e aqueles que amam o dinheiro constituem os alicerces mesmos da própria República" (pp. 12-4; cf. Garin, 1965, pp. 43-4). Os mesmos sentimentos aparecem mais de uma vez no trabalho *Da vida cívica*, de Palmieri, assim como no diálogo *Da família*, composto por Alberti em inícios da década de 1430.[4] Alberti é confessamente mais cauteloso, e adverte-nos de que "nada prejudica tanto nossa conquista da fama e da honra quanto a avareza" (p. 166); mas também concorda que a riqueza é um meio particularmente adequado para nos fazer "alcançar e conservar a felicidade", e insiste, em especial, em que "as riquezas privadas dos cidadãos são utilíssimas" ao bem comum, na medida em que podem servir "para satisfazer às necessidades de nosso país", especialmente "quando a pátria se vê defrontada pelas piores calamidades" (pp. 147-8).

Se os humanistas do primeiro Quatrocentos se mostram relativamente indiferentes aos temores tradicionais ante a perda da liberdade, eles haverão de enfatizar, porém, outra fonte de perigo para ela, que seus predecessores mal haviam considerado. E dirão, assim, que a maior ameaça à integridade da República florentina está no fato de que seus cidadãos não se sentem mais preparados a lutar por sua liberdade em face das agressões da tirania, mas em vez disso se dispõem a colocar a defesa inteira de suas liberdades nas mãos — absolutamente não confiáveis — de tropas pagas e mercenárias.

O embasamento para essa angústia está na mudança que ocorreu nas condições tanto da vida cívica quanto militar, na Florença do século XIV. A crescente complexidade dos negócios mercantis foi tornando cada vez mais difícil para os ricos, em sua maioria, o cumprimento das obrigações tradicionais de serviço militar.[5] Durante a guerra contra Siena, na década de 1260, a cidade tivera condições para pôr em campo nada menos que oitocentos cavaleiros completamente equipados (Bayley, 1961, p. 8). Mas, oitenta anos depois, quando da campanha contra Luca, esse número caiu para apenas uns quarenta cavaleiros (Bayley, 1961, p. 15). Foi natural então a tendência a contar cada vez mais com uma cavalaria mercenária, cujos integrantes em meados do século XIV já superavam a marca dos 2 mil, considerados apenas os que estavam em emprego permanente junto à República (Bayley, 1961, p. 15). Não demorou muito, porém, para que os florentinos percebessem que tais tropas a soldo eram capazes, ao mesmo tempo que defendiam a República, de constituir uma ameaça bastante séria a ela. Um primeiro antegosto desse perigo ocorreu no assédio de Pisa, em 1362. Inesperadamente, os mercenários de Florença exigiram soldos dobrados, e quando isso lhes foi negado três de seus capitães imediatamente abandonaram o teatro do conflito, levando consigo mais de mil combatentes (Bayley, 1961, p. 12). Uma defecção da mesma espécie, porém ainda mais perigosa, deu-se no começo da guerra contra Milão, em 1424, quando um dos principais *condottieri*, Niccolo Piccinino, bandeou-se com todo o seu exército para o partido milanês, assim conduzindo a República a uma situação que beirava a catástrofe (Bayley, 1961, p. 57).

Os humanistas reagiram a esse novo risco de chantagem política produzindo uma série de tiradas, cada qual mais violenta que a anterior, contra o emprego de tropas mercenárias. Um dos primeiros e mais eloqüentes ataques a estas apareceu no livro de cartas *Das coisas familiares*, que na década de 1350 Petrarca começou a compilar de sua correspondência (Wilkins, 1961, pp. 87-8, 206). Queixa-se de que "nossos exércitos estão cheios de ladrões e assaltantes", que "pilham com maior freqüência os seus aliados do que seus inimigos". Eles "fogem com mais presteza do que lutam", seu porte "é menos marcial que efeminado"; finalmente, "se amam o nome da guerra, eles porém a detestam", já que seu único interesse está em ter o seu dinheiro (pp. 151-2). Salutati formula a mesma queixa numa carta de 1383 sobre a direção dos negócios em Florença. Lamenta como vergonhoso que a cidade não seja mais defendida por seus próprios cidadãos, mas esteja confiada a homens "que mal podem sequer ser chamados *homens*", que não mostram interesse algum pela liberdade da República, somente se mostrando ávidos de butim e de uma situação que lhes permita cometer seus "licenciosos crimes".[6] Quando chegamos a Alberti, que uma geração depois debate a mesma questão em seu *Momus*, vemos que ele trata o problema com ironia quase resignada. Já no começo de sua carreira demoníaca vemos Momo, que personifica o lado mais escuro da natureza humana, tentando subornar os militares de sua época. Mas em vão: pois logo descobre que eles já estão completamente corrompidos (cf. Tenenti, 1974).

A solução proposta pelos humanistas de inícios do Quatrocentos consistia em recriar o ideal de uma cidadania armada e independente — o mesmo ideal que Aristóteles exaltara no livro III da *Política*. Eles entendiam que Florença devia ser governada e defendida por aqueles indivíduos que, não se contentando em oferecer-lhe suas capacidades técnicas, também se dispuses-

sem a dar a vida, se preciso fosse, para conservar a República e sua liberdade. Encontramos esses valores vozeados já na década de 1360, por Salutati,[7] mas a expressão mais plena desse ideal se dará com Leonardo Bruni, que constantemente o retoma em suas várias obras políticas. Assim insiste ele, no final de seu *Elogio* de Florença, em que todo cidadão deve estar prestes "a tomar armas para defender a liberdade" (p. 260). Conclui seu discurso de 1422, *Do serviço militar*, com uma crítica ao "amor pelo dinheiro", como razão para a prática das armas, afirmando que "a meta do soldado deve consistir em adquirir glória, e não riquezas" (pp. 387-8). E apresenta, para que os admiremos, muitos exemplos de proeminentes cidadãos que se mostraram dispostos a arriscar a vida pela segurança da cidade. Começa sua *Vida de Dante* lembrando, como um fato especialmente digno de nossa estima, a forma pela qual o jovem poeta "valentemente lutou por sua terra", na "grande e famosa batalha de Campaldino" (p. 83). Inclui, em seu *Elogio*, a narrativa de uma vitória que a República alcançou contra Volterra nos bons tempos de meados do século XIII, e louva os cidadãos por terem "agido por conta própria, sem o socorro de auxiliares estrangeiros, lutando sozinhos e batendo-se com o maior denodo pela dignidade e a glória" (p. 255). E, na *Oração* que escreveu em 1428 para os funerais de Nanni Strozzi, o general florentino que morrera lutando contra os milaneses, um dos principais objetivos do panegírico — claramente inspirado em Tucídides — consiste em ilustrar "que grande diferença há entre os soldados estrangeiros e os que lutam por amor a sua cidade" (p. 6). Quando narra de que modo Strozzi e seus homens caíram na emboscada que lhes foi fatal, começa enfatizando como os mercenários que serviam com eles "prontamente se renderam, entendendo que nada era tão importante quanto a sua segurança". Passa então a opor, à conduta desses poltrões, a maneira cavalheiresca como se portou o próprio Strozzi. "Desejando antepor o amor de seu país à própria segurança", ele imediatamente se lançou à refrega, e "conseguiu deter por um tempo o assalto do inimigo", até cair, mortalmente ferido (p. 6).

Discutindo os perigos que se colocam para a liberdade política, os humanistas do primeiro Quatrocentos assim chegam a uma série de conclusões que se distinguem claramente das de seus predecessores. Contudo, se nos voltarmos agora ao estudo de como eles concebem a liberdade política, encontraremos vários pontos em que é impressionante a semelhança entre suas idéias e as dos teóricos que anteriormente examinamos.

Os humanistas começam definindo o conceito de liberdade de um modo tradicional e já bem firmado. Habitualmente, eles empregam esse termo para indicar ao mesmo tempo a independência e o autogoverno — entendendo-se

a liberdade tanto no sentido de se estar livre da interferência externa quanto no de se ter a liberdade de tomar parte ativa no governo da República. Hans Baron se equivoca ao apontar essa concepção como fazendo parte de "uma nova ideologia", que foi "gerada" no curso das "longas guerras contra a tirania" travadas na primeira metade do século XV (Baron, 1966, pp. 28-9, 418-9). Na verdade, a análise que lemos nos humanistas prolonga vários temas que, conforme já vimos, podem ser encontrados em negociações diplomáticas, crônicas locais e outras formas de propaganda política redigidas em datas tão remotas como, pelo menos, os meados do século XIII.[8]

O primeiro aspecto que os humanistas adotam dessa concepção tradicional da "liberdade" consiste na idéia de se conservar, contra novas investidas por parte dos *signori*, a integridade das cidades-repúblicas que ainda lhes resistem. Deve-se a Salutati uma esplêndida proclamação desse desiderato, na carta oficial que escreveu em 1390, respondendo à declaração de guerra enviada a Florença por Giangaleazzo. A peroração assim reza que "agora haveremos de tomar armas para defender tanto a nossa liberdade quanto a dos outros, a quem gravemente oprimis com o jugo de vossa tirania, esperando que a eterna justiça da Majestade Divina haverá de guardar a nossa liberdade e perceber a miséria da Lombardia, não tolerando que a ambição de um único mortal prevaleça sobre a liberdade de tantos povos" (col. 817). Durante as guerras que se seguiram contra Milão, essa imagem de Florença como guardiã da independência política foi constantemente invocada por Salutati e seus sucessores, em especial por Leonardo Bruni, que no seu *Elogio* de Florença gaba com especial destaque que "nossos cidadãos se regozijam muitíssimo com a liberdade de todos os povos, e são pois os inimigos absolutos de todos os tiranos" (p. 245). Bruni sustentava essa afirmação recordando as numerosas ocasiões em que os florentinos se dispuseram a "arrostar os perigos, em prol da segurança e liberdade de outros povos" (p. 256). Louva a República por ter "salvo o povo de Luca e derrotado os pisanos" no século anterior, e insiste em que "a Itália inteira teria caído sob o jugo" de Giangaleazzo na década precedente, se Florença não "se erguesse pela liberdade" da península, contendo seus assaltos "com a máxima prudência e força", assim conseguindo "libertar toda a Itália do perigo da servidão" (pp. 256, 258).

O outro aspecto que os humanistas celebram na "liberdade", também nele dando continuidade à tradição, consiste na idéia de uma constituição livre, que confira a todo cidadão uma igual oportunidade de participar ativamente dos negócios do governo. Bruni às vezes chega a se referir a essa como sendo "a verdadeira liberdade", e um dos seus motivos de maior orgulho quanto à constituição de Florença está, diz ele, em que efetivamente a assegura. A primeira vez que faz tal afirmação é no final do *Elogio*, quando alega que a soberania do conselho popular da cidade garante que "o povo e sua

liberdade a tudo dominem", disso resultando que "a defesa da liberdade em nenhum lugar está tão bem assegurada" quanto em Florença (pp. 260, 262). Mas onde Bruni discute mais a fundo esse ideal é em sua *Oração* sobre Strozzi, que se abre prestando um novo tributo aos florentinos e à excelência de seu governo. O incomparável mérito da constituição da cidade reside, diz ele, em que "ela confere iguais possibilidades a qualquer um de tomar parte nos negócios da República". Esta, por sua vez, garante — sempre segundo Bruni — que "tudo se dirija, na mais ampla medida possível, para a conservação da liberdade e, ao mesmo tempo, da igualdade de todos os cidadãos". Têm estes a liberdade de criticar e de controlar seu governo, já que "ninguém precisa ter medo do poder ou capacidade de que outro lhe faça mal". E também estão livres de qualquer risco de ser escravizados por um regime tirânico, já que a participação de todos os cidadãos assegura "que o controle da cidade está para sempre impedido de recair em mãos de um só ou de alguns poucos" (p. 3).

Outro ponto, por sinal correlato a esse, em que os humanistas dão prosseguimento às idéias dos *dictatores* sobre a liberdade política refere-se à inequívoca preferência que manifestam pela forma republicana de governo. Também aqui Hans Baron comete um deslize no modo pelo qual trata o tema. Ele supõe que uma adesão entusiástica à "idéia medieval de uma monarquia imperial" constituiria uma das "convicções tradicionais" dos teóricos políticos italianos, por todo o período que precede o século XV (Baron, 1966, pp. 160, 242). Assim se vê levado a falar numa completa "clivagem" entre esse cenário e "a nova perspectiva" alcançada pelos "humanistas cívicos" de começos do Quatrocentos, cuja "crítica à monarquia imperial" os faria destoar radicalmente "dessas características do século anterior".[9] Conforme vimos, porém, a rejeição ao Império, somada à convicção de que uma forma republicana de governo é a mais adequada para o *Regnum Italicum*, pode ser encontrada já nos escritos políticos de Latini datados da década de 1260, assim como nas crônicas de Mussato, nos comentários de Bartolo e no tratado de governo de Ptolomeu de Luca, na primeira metade do século XIV. Por isso seria mais acurado considerarmos que os assim chamados "humanistas cívicos" se inspiram numa importante linhagem de sentimento antimonárquico quando, em princípios do século XV, voltam a defender os méritos particulares da causa republicana.

O primeiro "humanista cívico" a desferir um ataque em regra contra o valor da monarquia foi Salutati, que editou uma carta pública sobre esse tema já em 1376, completando-a em 1392 com outra carta, de exaltação à liberdade republicana (II, pp. 386-93; cf. Witt, 1969, pp. 452-5). Bruni defende as mesmas idéias — com entusiasmo — na sua *Oração* sobre Strozzi, que inclui um ataque explícito "àqueles que preferem a forma monárquica de governo". A

tese principal de Bruni é que os reis não podem ter a esperança de ser bem servidos, já que "os bons são mais suspeitos a seus olhos do que os maus, porque a virtude presente em qualquer um que não eles próprios sempre lhes resulta ameaçadora" (p. 3). Alberti reitera esse mesmo argumento em seus diálogos sobre *A família*, quando discute o assunto da "boa gestão". Insiste em que "nas cortes dos príncipes os bons sempre são excedidos pelos hipócritas, bajuladores e invejosos", disso resultando que "só raramente a virtude é bem recompensada" pelos príncipes ou reis (p. 245). A moral óbvia, como Bruni já havia declarado em sua *Oração*, é que "a forma popular de governo" deve ser tratada como "a única legítima", porque não apenas "torna possíveis a verdadeira liberdade e igualdade perante a lei para o corpo inteiro dos cidadãos", como também "permite que floresça o cultivo das virtudes, sem que nenhuma suspeita possa medrar a seu respeito" (p. 3).

É verdade, porém, que no elogio de Bruni à vida política republicana aparece pelo menos um elemento original — e fadado a exercer extraordinária influência. O mérito específico da República, afirma ele em sua *Oração*, é que nela "a esperança de ascender às honras públicas, de fazer uma carreira por seus esforços próprios, é igual em todos" (p. 3). A relevância dessa igualdade reside no fato de que — considera-se — os homens "se animam e se ativam tão logo divisam a esperança da honra, enquanto se desanimam e recaem na indolência tão logo a perdem de vista" (pp. 3-4). Isso significa, por sua vez, que "tão logo um povo livre anteveja uma possibilidade de ascender às honras e de disputar o poder", podemos contar que tal fator, mais que qualquer outro, "terá o efeito de despertar os seus talentos" (p. 4). Assim se entende que o *ethos* de uma competição constante entre os cidadãos mantenha uma estreita conexão com a preservação de uma República forte e eficiente. Essa convicção transparece mais claramente do final da *Oração* de Bruni, quando ele observa que "não é nada surpreendente" que Florença "se destaque de tal modo por seus talentos e engenhosidade", já que "de fato se oferece tal esperança de honra a todos os cidadãos de nossa cidade, e suas energias efetivamente são liberadas" (p. 4). Pouco tempo depois, a mesma moral foi exposta — com um orgulho pelo menos igual ao de Bruni — por Poggio Bracciolini, numa carta que escreveu, em 1438, a Filippo Maria Visconti. Poggio começa dizendo ao duque que "a posse da liberdade", somando-se à possibilidade de que todos os cidadãos "ajam coletivamente por sua causa [a da liberdade]", implica que o povo florentino "se vê animado e excitado" numa medida sem paralelo "a empenhar-se no cultivo das virtudes". E termina afirmando que é por isso que nenhuma das "muitas famosas e magníficas cidades da Itália" jamais pôde superar Florença "em talentos, erudição, estudo, prudência cívica, bons costumes ou virtude" (pp. 183-4).

Embora essa relação entre liberdade e poder seja algo novo, ela resulta com toda a evidência de duas pressuposições que, conforme observamos, já se ressaltavam nos escritos dos *dictatores* da Idade Média. A primeira é a convicção de que, para se conferir realidade a uma espécie salutar e não corrompida de vida política, a prioridade está em aprimorar o espírito público e a energia dos cidadãos e não em aperfeiçoar a máquina governamental. Acompanhamos essa crença em bom número de manuais de conselhos aos *podestà*, datados do século XIII, e é ainda ela que subjaz a uma obra do quilate do *Elogio* que Bruni fez a Florença. Quando esse autor debate a grandeza da República, ele continua a atribuí-la ao fato de que "não houve por parte dos cidadãos um desejo de lazer", e de que "eles não consideraram justo levar uma vida serena", mas, em vez disso, "empenharam-se constantemente no bem da cidade", lutando contra seus inimigos e "devotando-se à defesa de suas liberdades tradicionais" (p. 252).

A outra pressuposição que os humanistas continuam a aceitar é que o valor de um cidadão não se deve medir pela antiguidade de sua linhagem ou pelo volume de suas riquezas mas, acima de tudo, por sua capacidade de desenvolver os talentos que possui, de atingir um senso adequado do espírito público, e de assim canalizar as energias para o serviço da comunidade. Como seus predecessores, os humanistas sintetizaram essa crença na proposição de que a virtude constitui a única verdadeira nobreza. Talvez a formulação mais primorosa dessa tese tenha ocorrido na análise do conceito de nobreza elaborada por Buonaccorso da Montemagna (*c.* 1392-1429), um jovem professor de direito em Florença e que parece ter mantido estreito contato com os círculos humanistas da cidade (Mitchell, 1938, p. 176; cf. Baron, 1966, p. 420). A *Controvérsia sobre a nobreza*, de Buonaccorso, foi completada em 1428, sendo traduzida para o inglês cerca de vinte anos depois por John Tiptoft, conde de Worcester, que naquela época estudava latim e grego em Florença (Mitchell, 1938, p. 177). (Vale a pena citar da versão de Tiptoft, já que se trata de um dos primeiros tratados humanistas a aparecer em inglês.) A *Controvérsia* — ou *Declamação*, como Tiptoft prefere chamá-la — toma a forma de uma discussão entre dois rapazes que desejam, ambos, desposar Lucrécia, filha de um nobre romano "de muitas riquezas, honras e amizade" (p. 215). Lucrécia diz a seu pai que aceitará o pretendente que se provar o "mais nobre" (p. 217). Atendendo a essa condição, cada um deles faz um discurso elogiando a sua própria nobreza. O primeiro, Cornélio, profere uma curta oração na qual se vangloria da "alta glória" de seus famosos ancestrais e da "abundância de riquezas" em que ele mesmo vive (pp. 217, 221). O outro pretendente, Gaio, então dá início a um discurso muito mais comprido e imponente (embora um tanto pedante) criticando Cornélio por haver sustentado sua nobreza "em sangue e riquezas" (p. 226). A verdadeira nobreza, afirma ele,

"não repousa na glória de outrem, ou nos efêmeros bens da fortuna, mas na virtude própria" (p. 226). Repete assim a idéia — antes formulada por Dante — de que não pode ser relevante ter uma grande riqueza, já que a "miséria honesta não faz perder nada da virtude" (p. 232). Também concorda com outra tese de Dante, segundo a qual a idéia da nobreza como "coisa hereditária" não passa de uma "vã suposição", posto que um homem de antiga linhagem sem virtudes próprias deveria ser considerado especialmente "vergonhoso e abominável" por se mostrar incapaz de seguir o exemplo de seus "veneráveis ancestrais" (pp. 229-31). A caracterização final do homem verdadeiramente nobre é, pois, que ele deve ser alguém de elevado caráter, que possa proclamar que tem "uma certa excelência na virtude e na virilidade", e cujos feitos possa dizer-se que refletem seu próprio "esforço e mérito" (pp. 232, 234).

Poucos anos depois, os mesmos temas foram retomados por Poggio Bracciolini em seu diálogo *Da nobreza*, graças ao qual a equação virtude e nobreza se tornou um lugar-comum entre os humanistas, sendo repetida por Alberti, Landino e Platina, e chegando mesmo a se fazer brasão nas armas do Trinity College, de Cambridge, onde veio a doutrinar gerações de jovens fidalgos ingleses. O diálogo de Poggio sobre esse tema começa com um admirável levantamento das diferentes atitudes que se notam, no tocante à nobreza, em países como Itália, Alemanha, França, Inglaterra e Espanha; isso feito, porém, a discussão se volta para aqueles argumentos estóicos, mais que conhecidos, que valorizam o aprimoramento individual. A "opinião vulgar", segundo a qual a nobreza "consiste nos bens de fortuna", é logo descartada com base no argumento de que assim se fundaria o nobre no ignóbil (p. 72). E da mesma forma se dispensa a idéia convencional — que, como vimos, o próprio Bartolo endossava, pelo menos em parte — de que a condição nobre, em sua essência, decorre do nascimento numa família "afamada por seus grandes feitos": aqui a razão é que não poucos entre os romanos que mais se destacaram "nasceram de rústicos desconhecidos, mas depois alcançaram a nobreza graças a suas próprias virtudes e realizações" (p. 78). O diálogo chega ao clímax ao se proclamar, uma vez mais, que "a palma da nobreza tem de se dever apenas à virtude" (p. 80). O homem verdadeiramente nobre é assim percebido, tal como em Buonaccorso, como um individualista muito ativo e ambicioso, que, cultivando "a honestidade e capacidades valiosas", dedica-as à conquista da própria glória e ao serviço da República (p. 83).

O último ponto no qual se pode dizer que esses humanistas dos inícios do Quatrocentos se baseiam em concepções mais antigas do conceito de liberdade política é em sua filosofia histórica, especialmente na preferência que manifestam pela liberdade da República romana, se comparada com o despotismo do Império que a ela se sucedeu. Aqui, mais uma vez, Hans Baron se

equivoca um tanto, ao afirmar — repetidas vezes — que essa "interpretação republicana da história romana" constitui um dos "elementos novos no pensamento histórico da Renascença".[10] É verdade que tal interpretação dificilmente aparece nos escritos dos *dictatores* do período anterior — embora aqui Latini constitua importante exceção à regra. Já observamos, porém, que todos os principais elementos para uma leitura republicana de Roma antiga e de sua história podem encontrar-se nos tratados de Remigio, Ptolomeu, Bartolo e outros autores escolásticos de inícios do século XIV. A verdade um tanto irônica — em face da constante zombaria a que eles submetem toda a filosofia escolástica — é que, quando Salutati, Bruni e seus discípulos discutem a história de Roma, basicamente o que estão fazendo é endossar e desenvolver uma interpretação dos fatos que, em sua essência, segue a linha escolástica.

Isso melhor se evidencia no *Elogio* de Bruni, que avaliza a tese de Salutati segundo a qual Florença foi originalmente fundada não por Júlio César, como sempre se supusera, numa veia patriótica, mas pelos veteranos de Sila, nos últimos anos da República (Baron, 1966, p. 63). Já que Florença é tão afamada por suas liberdades republicanas, Bruni considera óbvio que "essa colônia deve ter-se estabelecido na época em que a cidade de Roma mais floresceu em seu poder e liberdade" (p. 247). Concede que "essa liberdade foi minada, não muito tempo depois de fundada a colônia, pelos crimes mais atrozes" (p. 245). Mas insiste em que "uma colônia romana de tal esplendor" somente pode ter sido criada quando "a liberdade do povo ainda não lhe fora roubada por nenhum César, Antônio, Tibério ou Nero" (p. 235). Um tal elogio da República romana vai de par com uma forte hostilidade a Júlio César — com Bruni mais uma vez reiterando as idéias de seus predecessores escolásticos. No *Elogio*, César é tratado como o eixo em torno de cuja carreira a liberdade da República romana foi substituída pela tirania do Império. Antes dele vêm Camilo, Cipião, Marcelo e Catão, todos "homens sacros e dignos" (p. 246). Aparece então o próprio César, cujos "muitos e graves vícios", inclusive "a proscrição de cidadãos inocentes", considera-se que "obscureceram suas grandes e numerosas virtudes" (p. 247). E depois de César o governo caiu em mãos de um grupo de homens que "não eram redimidos de seus vícios por nenhuma virtude sequer" — entre eles o abominável Calígula, "que desejava que o povo romano tivesse um só pescoço" (pp. 246-7).*

O único ponto no qual se pode considerar que Bruni e seus seguidores tenham ampliado a análise anteriormente proposta pelos escolásticos reside na explicação que sugerem para a grandeza da República romana e a decadência do Império. Bruni considera a história de Roma a mais clara comprovação de sua tese segundo a qual um povo necessariamente atinge a grandeza enquanto dispõe de liberdade para participar dos negócios do governo, e também necessariamente se corrompe tão logo se vê privado dessa mesma liberdade. A primeira vez que ele alude à ascensão e queda de Roma a fim de comprovar sua teoria é no *Elogio* a Florença, onde observa que, "depois que a República foi transferida para as mãos de um único homem, cérebros famosos e talentosos (como diz Tácito) não mais se encontraram" (p. 247). Mas onde melhor desenvolve essa tese é no início de sua *História do povo florentino*, composta no essencial entre 1414 e 1420 (Ullmann, 1946, p. 218; Wilcox, 1969, pp. 3, 67-98). O livro de abertura constitui um quadro sinóptico da história da Itália desde as origens da República romana até as campanhas contra Frederico II, em meados do século XIII. O enfoque que preside a essa abordagem consiste na idéia de que a ascensão e queda da hegemonia romana se explica, fundamentalmente, em termos da conquista e perda da liberdade política. O progresso triunfal da República vem ilustrar o fato de que, "quando o caminho para a grandeza está aberto, os homens ascendem com mais facilidade, mas, desde que se fecha, eles recaem na indolência" (p. 13). Inversamente, a corrupção e declínio de Roma datariam "do momento exato no qual se perdeu a liberdade do povo, e este caiu sob o jugo dos imperadores" (p. 14). Com o advento do principado, "o povo abriu mão de sua liberdade", e "com a perda da liberdade declinou também a sua força" (pp. 14, 18). Bem antes de Gibbon, esses seus predecessores humanistas já atribuíam a decadência e a queda do Império romano acima de tudo aos excessos do poder absoluto, que foram a decorrência inevitável da perda do "espírito público" dos cidadãos, tão logo esse começou a minguar.

(*) Para poder cortá-lo de um só golpe. (R. J. R.)

A RECUPERAÇÃO DOS VALORES CLÁSSICOS

Até aqui, examinamos os modos como os temas da teoria política pré-humanista e escolástica foram retomados e desenvolvidos pelo assim chamado "humanismo cívico" de inícios do século XV. Agora, precisamos alargar nossa perspectiva e considerar as ligações entre esses autores florentinos de inícios do Quatrocentos e o movimento humanista mais amplo, que surgira no correr do século XIV.

Já observamos como, na Arezzo e na Pádua de inícios do Trezentos, nascia um movimento literário que pode corretamente ser chamado "humanista" — um movimento enraizado no ensino da retórica e cada vez mais voltado para o estudo e imitação da história, poesia e filosofia moral clássicas (cf. Kristeller, 1956, p. 544). Agora, precisamos assinalar que, depois da metade do século XIV, esse movimento ganhou força e confiança de dois modos que,

por sua vez, tiveram um grande impacto sobre os humanistas florentinos de começos do Quatrocentos.

Um importante desenvolvimento assumiu a forma de rápida expansão da informação material sobre o mundo antigo. Os humanistas começaram a proceder a uma procura sistemática, especialmente nas bibliotecas monásticas, de outras obras de seus clássicos preferidos, e em especial de Cícero, a quem consideravam (na frase de Petrarca) "o grande gênio" da Antiguidade.[11] Essas caças ao tesouro logo resultaram numa série de importantes descobertas (Kristeller, 1956, p. 262). O texto integral das *Cartas de família*, de Cícero, foi encontrado por Salutati na biblioteca da Catedral de Milão, em 1392 (Baron, 1966, p. 493). As histórias de Tácito e de Tucídides, bem como numerosas das *Vidas* de Plutarco, foram redescobertas e divulgadas pela primeira vez em séculos (Kristeller, 1961, pp. 14-7). O bispo Landriani encontrou em 1421 um manuscrito completo do *De oratore*, de Cícero, na biblioteca de Lodi (Murphy, 1974, p. 360). E Poggio Bracciolini efetuou uma espetacular série de descobertas nos mosteiros mais ao norte, que visitou no tempo em que assistia ao concílio de Constança, entre 1414 e 1418 (Murphy, 1974, pp. 357-8). Pesquisando em St. Gallen, em 1416, conseguiu encontrar — pela primeira vez desde o século IX — uma versão completa da retórica de Quintiliano (Clark, 1899, p. 128). E dois anos mais tarde, obviamente em Langres, descobriu os poemas de Estácio e Manílio, a filosofia de Lucrécio e, ainda, várias orações de Cícero que antes se supunha perdidas (Clark, 1899, pp. 126n, 128).

O resultado mais importante, porém, da aquisição de tantos textos novos foi que, ao reconhecer em que medida eles tinham sido escritos numa (e para uma) sociedade muito diferente da sua, os humanistas gradualmente começaram a adotar uma nova atitude em face do mundo antigo. Até então, o estudo da Antiguidade clássica — que conhecera fluxos e refluxos durante a Idade Média — não produzira qualquer sensação de uma descontinuidade radical com a cultura da Grécia e de Roma. Continuava havendo a convicção de que se pertencia, em essência, à mesma civilização, e isso acima de tudo na Itália, onde o código legal de Justiniano ainda estava em vigor e a maior parte das cidades ocupava os mesmos sítios da época romana. Como enfatizou Panofsky, o resultado dessa persistente sensação de familiaridade foi que, em todas as aproximações à tradição clássica que puderam ocorrer durante a Idade Média, nunca encontramos tentativa alguma de se abordar a cultura do mundo antigo em seus termos próprios (Panofsky, 1960, pp. 110-1). Em vez disso, sempre encontramos o que Panofsky chamou um "princípio de disjunção" — uma disjunção entre o emprego das formas clássicas e a insistência em que elas portem mensagens de significado para o tempo presente. Panofsky dá muitos exemplos dessa tendência na arte e arquitetura do período

românico, quando elementos clássicos de decoração costumavam ser aplicados de forma completamente eclética, com personagens gregos e romanos figurados como "barões" e "donzelas" em frente de paisagens medievais, muitas vezes praticando rituais cristãos e sempre vestidos em estilo inteiramente anacrônico (Panofsky, 1960, pp. 85-6, 102). Uma perspectiva análoga, já vimos, também afetou o modo como os medievais estudaram a retórica e a filosofia antigas. Quando os *dictatores* do século XIII começaram a voltar sua atenção da imposição de regras para o estudo dos "melhores autores", debruçaram-se com enorme entusiasmo sobre os escritos retóricos de Cícero. Mas jamais fizeram qualquer tentativa para determinar o que o próprio Cícero pensava dos objetivos e propósitos adequados à instrução retórica. Simplesmente adaptaram seus textos de oratória ao quadro vigente da *Ars Dictaminis* tradicional.

Pelos fins do Trezentos, contudo, deparamo-nos com uma atitude completamente modificada. Como resume Panofsky, "o passado clássico era considerado, pela primeira vez, uma totalidade cortada do presente" (1960, p. 113). Um novo senso de distanciamento histórico foi assim alcançado, dele resultando que a civilização da Roma antiga começou a ser vista como uma cultura completamente distinta, merecendo — e mesmo exigindo — ser reconstruída e apreciada, sempre que possível, em seus termos próprios.

Um símbolo impressionante dessa mudança pode se notar na nova atitude tomada perante os restos físicos do Império romano. Durante toda a Idade Média houve um comércio de mármore arrancado das antigas construções, parte do qual foi ter a lugares tão afastados quanto a Abadia de Westminster ou a Catedral de Aachen (Weiss, 1969, p. 9). Ao principiar o século XV, contudo, ante as instâncias de autores como Flavio Biondo, em seu *Roma restaurada*, esse vandalismo passou a soar quase como um sacrilégio, e pela primeira vez se procedeu à investigação e preservação arqueológica da antiga cidade (Robathan, 1970, pp. 203-5, 212-3). Mas o principal sintoma da nova perspectiva foi, obviamente, o desenvolvimento de um estilo clássico não anacrônico. O primeiro lugar em que esse se realizou foi na Florença de inícios do Quatrocentos: Ghiberti e Donatello começaram a imitar as formas e técnicas exatas da antiga estatuária, enquanto Brunelleschi fazia uma viagem a Roma para medir com precisão a escala e as proporções dos edifícios clássicos, com o intuito — assim disse o biógrafo seu contemporâneo, Antonio Manetti — de "renovar e iluminar" um estilo verdadeiramente romano em vez de apenas românico (Panofsky, 1960, pp. 20, 40). Mais uma geração, e uma transformação análoga se produziria na arte da pintura: Mantegna começou a introduzir um rigoroso classicismo em seus afrescos, e os mesmos valores foram logo adotados e desenvolvidos em Florença por Pollaiuolo,

Botticelli e uma longa linhagem de seus alunos e discípulos (Panofsky, 1960, pp. 174-6).

O fundamental, porém, na questão que estamos discutindo é que a mesma história pode ser contada no tocante à revolução efetuada pelos humanistas, no correr do século XV, no estudo da retórica e da filosofia antigas. O herói dessa história é Petrarca. Foi ele quem finalmente conseguiu superar a disjunção entre as fundações clássicas da *Ars Dictaminis* e os propósitos práticos que era seu principal intuito atender. Repelindo todas as tentativas de enquadrar as obras de Cícero nas tradições vigentes de instrução nas artes retóricas, ele procurou recuperar — no espírito genuinamente histórico que constituiria uma das características da Renascença — o valor que o próprio Cícero considerava ser distintivo de uma educação fundada numa combinação de retórica e filosofia. O resultado desse exame, na fórmula de Seigel, foi que "Petrarca transformou a retórica medieval italiana ao redescobrir suas raízes e escopo clássicos, assim capacitando os práticos da retórica a se tornarem algo semelhante à imagem ciceroniana".[12]

Petrarca foi o primeiro a redescobrir o senso que Cícero tinha dos corretos objetivos da educação. A meta da educação — assim a definiu Cícero nas *Disputações tusculanas* — não se resume em produzir um homem com uma certa amplidão de capacidades técnicas, nem sequer um homem capaz de atingir todas as virtudes e "estados espirituais adequados". A sua ambição antes deve ser a de cultivar "a virtude única" (*virtus*) que, sabe-se, "eclipsa tudo o mais". Cícero chega mesmo a afirmar que "é da palavra homem (*vir*) que deriva a palavra virtude (*virtus*)". Assim, insiste em que essa qualidade especial, a *virtus*, é o que mais procuramos adquirir, não somente "se queremos provar que temos virtude", mas simplesmente "se queremos ser homens" (pp. 195, 197). O objetivo fundamental de toda educação consiste assim em fazer desenvolver-se o *vir virtutis* — o homem verdadeiramente viril, a pessoa cujo caráter pode resumir-se na simples frase (que Shakespeare atribui a Antônio, falando de Brutus): "Ele foi um homem".[13]

Petrarca também redescobriu a elevada posição que Cícero atribuía ao estudo da retórica e da filosofia enquanto auxiliares na constituição do *vir virtutis*, ou homem realmente viril. Esse tema se ressalta em particular no *De oratore*, a mais longa e importante obra retórica de Cícero. O autêntico *vir* deve, antes de mais nada, ter sabedoria. Por isso, Cícero considera o estudo da filosofia moral essencial à formação de seu caráter. Mas ele também deve ser capaz de dar uso a essa sabedoria, relacionando sua filosofia à vida, e realizando-se como cidadão mais do que como um mero sábio. Segundo Cícero, isso significa que a retórica deve ter, na sua educação, um lugar não menos importante que a filosofia moral. O especial valor da retórica depende de seu "poder para mover os ouvintes, em qualquer direção na qual ela tenha aplicado o seu peso" (I, p. 45; cf. também I, pp. 23-7). O papel indispensável que ela assim cumpre vem do fato de que, unindo a sabedoria à eloqüência, permite que o conhecimento da verdade seja efetivamente transmitido, e assim capacita as doutrinas mais salutares dos filósofos a exercer uma influência adequada sobre a conduta dos negócios públicos.

A chave para interpretar o humanismo de Petrarca e de seus sucessores está no fato de que, tão logo eles recobraram essa perspectiva autenticamente clássica, converteram-se em ferrenhos defensores dos mesmos ideais ciceronianos. O resultado foi uma transformação das concepções vigentes não apenas no tocante aos objetivos e conteúdos adequados da educação, mas também à natureza do homem, à extensão de suas capacidades e aos objetivos adequados da vida. É essa transformação que procurarei analisar na seqüência do capítulo.

O CONCEITO DE "VIRTUS"

O primeiro passo, e fundamental, que os humanistas deram consistiu em desenvolver e explicitar a série de pressuposições do conceito ciceroniano de *virtus*: primeira, que realmente está ao alcance dos homens atingir o mais alto nível de excelência; segunda, que uma educação adequada constitui condição essencial para se alcançar esse objetivo; e, finalmente, que o conteúdo de tal educação deve concentrar-se num estudo interligado da filosofia antiga e da retórica.

Assumindo esses critérios, é claro que os humanistas haveriam de conferir um valor francamente positivo aos estudos retóricos a que se dedicavam. Agora lhes soava incontestável que a retórica e a filosofia deviam ser consideradas as principais disciplinas culturais (cf. Seigel, 1968, p. 61). Assim eles deram à luz uma doutrina que haveria de resultar quase embaraçadoramente duradoura: a doutrina de que uma educação clássica não constitui apenas a única forma de escolaridade adequada a um cavalheiro, mas também a melhor preparação possível para seu ingresso na vida pública.

O próprio Petrarca apresenta essa tese no tratado *De sua ignorância*, uma defesa dos estudos humanistas que redigiu em 1367, respondendo à zombaria de quatro jovens estudantes de filosofia escolástica que haviam dito que ele era "um homem bom, mas não educado" (Wilkins, 1961, p. 210). Em sua réplica, Petrarca insiste em que o conhecimento de Aristóteles não é suficiente para se aprender "o que é a virtude". A análise aristotélica pode incluir uma "percepção penetrante", mas "sua lição não tem as palavras que aguilhoam e incendeiam". Essa falha acarreta uma deficiência suplementar — que, mostrando-se incapaz de instigar seus leitores "ao amor da virtude e ao

ódio do vício", ele também se revela impotente para dar a suas teorias qualquer contato direto com a vida prática (p. 103). A única maneira de superar essa deficiência consiste em estudar a retórica, e em especial a de Cícero, de cujo gênio, confessa Petrarca, "só com muita dificuldade me consigo afastar" (p. 85). Somente quando soubermos unir a sabedoria à eloqüência, quando formos capazes de "gravar na alma e fazer que nela calem fundo os mais agudos e ardentes ferrões do discurso", poderemos ter a esperança de realizar a tarefa realmente vital da filosofia — a de arrazoar de modo não somente a instruir nossos ouvintes sobre as virtudes, mas também incitá-los a praticar atos virtuosos (p. 104). Essas idéias sobre a unidade da teoria e da prática foram seguidas por todos os humanistas florentinos dos começos do século XV. Numa carta de 1374, Salutati exalta Petrarca tanto por ter enfatizado a importância da retórica quanto por haver se "destacado na eloqüência a tão alto ponto" (I, p. 179). Bruni dedica boa parte de seu *Diálogo* a afirmar a necessidade de unir a filosofia e a retórica, e aponta Petrarca e Cícero como as duas figuras modelares de tal síntese. Começa louvando Cícero como aquele "que trouxe a filosofia da Grécia para a Itália, e a fez beber no áureo rio de sua eloqüência" (p. 54); e termina com um fino tributo a Petrarca, como "aquele que restaurou os *studia humanitatis*, quando tais estudos estavam extintos, e mostrou-nos a via para nós mesmos adquirirmos o saber" (p. 94).

No espaço de apenas uma geração, essa crença na importância da eloqüência se tornara, mais que um artigo de fé, um verdadeiro traço a caracterizar os humanistas. Os elogios que eles tenderam então a fazer aos estudos retóricos mostraram, por isso, uma tendência a exagerar no tom bombástico. Um bom exemplo temos na *Oração de elogio à oratória*, proferida por Bartolommeo della Fonte (1446-1513) ao começar seu primeiro curso na qualidade de professor de retórica em Florença, no mês de novembro de 1481 (Trinkaus, 1960, pp. 91-4). O domínio da oratória, garantia ele a seu público, é-nos indispensável "nos assuntos domésticos assim como nas atividades públicas" (p. 96). O homem capaz de somar a sabedoria à eloqüência tem a seu dispor o poder "de punir os maus, de cuidar do bem, de embelezar sua terra natal e de beneficiar a toda a humanidade" (pp. 96-7). É óbvio, pois, que "o estudo da eloqüência" dá origem a "mais vantagens" do que qualquer outra disciplina "nos negócios públicos e privados" (p. 95). Devemos vê-la, em suma, como nada menos que "a senhora de toda a raça humana" (p. 99).

Um segundo resultado da retomada do ideal ciceroniano da *virtus* consistiu em suscitar, entre os humanistas, a convicção de que se deve dar a mais alta relevância aos menores detalhes da educação de um rapaz — o conteúdo exato do que ele deve aprender, e sua ordem de prioridades. Encontramos essa convicção refletida no fato de numerosos humanistas, em inícios do século XV, começarem a fundar suas próprias escolas, a fim de garantir que fossem

ensinados apropriadamente os assuntos corretos. O pioneiro nessa direção foi Giovanni di Conversino, dois de cujos discípulos vieram a figurar entre os mais influentes pedagogos humanistas: Vittorino da Feltre, que estabeleceu uma importante escola em Mântua, no ano de 1423, e Guarino da Verona, que lecionou quase trinta anos em Ferrara, até sua morte, em 1460 (Hay, 1961, pp. 154-5). Outro sinal da mesma preocupação foi o surgimento, nesse período, de um novo gênero de reflexão moral e política — uma espécie de livros de conselho que já não se dedicavam tanto a dar conselhos aos príncipes e *podestà*, mas se empenhavam sobretudo em indicar qual a melhor educação para aqueles que depois pudessem vir a exercer ofícios tão destacados. O primeiro tratado desse teor foi o conciso mas influentíssimo manual *Das boas maneiras*, escrito em 1402 por Pier Paolo Vergerio (Baron, 1966, p. 494). A tese básica de Vergerio é a de que, se recebermos logo no começo da vida a instrução correta "nos estudos graves e liberais", isso nos dará as melhores garantias de "atingir e praticar a *virtus* e a sabedoria" em nossa carreira ulterior (pp. 96, 102). Por isso, ele trata com seriedade inédita a definição do currículo a adotar na formação de um genuíno *vir virtutis*. Pensa que é preciso proporcionar-lhe um conhecimento de história, em "primeiro lugar"; que a filosofia moral vem "a seguir, em importância"; e que "o terceiro ramo de estudo" tem de ser a retórica, "o estudo formal pelo qual adquirimos a arte da eloqüência" (pp. 106-7). No prazo de uma geração, esse programa veio a se materializar numa série cada vez maior de guias humanistas para a correta educação dos príncipes e fidalgos. Encontramos o mesmo tipo de observação no livro de Maffeo Vegio sobre *A educação das crianças*, no de Guarino sobre *A correta ordem do ensino e do aprendizado*, e acima de tudo nas obras pedagógicas de Aeneas Sylvius Piccolomini, inclusive sua carta de 1445 — que se revelaria tão influente — ao rei da Hungria sobre a educação dos príncipes, bem como seu tratado de 1450 sobre *A educação das crianças* (Garin, 1965, p. 76; Woodward, 1963, p. 180).

A recuperação do ideal do *vir virtutis* teve um terceiro efeito, o de levar os humanistas a adotar uma resposta nova e característica à eterna questão do que autoriza alguém a se dizer bem-educado. Isso significou que eles rejeitaram uma dicotomia central na teoria e prática pedagógicas da alta Idade Média. Até então se supunha, de modo geral, necessária a existência de dois distintos sistemas educacionais, um para os fidalgos e outro para os "clérigos". Essa convicção permaneceu viva em quase todo o Norte da Europa ainda bem adentro do século XIV. Aparece, por exemplo, nos *Contos de Cantuária*, embora Chaucer estivesse escrevendo uma geração depois de Petrarca. Um dos peregrinos apresentados no *Prólogo* é um jovem estudante de Oxford, enquanto outro é um moço escudeiro. O primeiro passa o tempo todo lendo a filosofia de Aristóteles, mas o segundo está inteiramente ocupado em praticar

os ideais de cavalaria e aprender as artes da guerra. Se nos voltarmos, porém, para os escritos pedagógicos dos humanistas do primeiro Quatrocentos, veremos essas distinções deliberadamente obliteradas. Um dos primeiros tratados a expressar essa modificação é o livro de conselhos *Das boas maneiras*, de Vergerio. Esse se abre com uma dedicatória a Umbertino de Ferrara, na qual se confere o máximo louvor ao jovem *signore*, porque "tínheis a vossa frente a escolha das Armas ou das Letras", e, "para vosso maior crédito, escolhestes capacitar-vos igualmente em ambas" (pp. 103-4). O ideal agora exposto à imitação é o do assim chamado "homem renascentista", do homem que não quer nada menos do que a excelência universal. Ele não pode mais pensar em si próprio como especialista nas artes do governo nem nas do estudo nem nas da guerra. Só tem o direito a considerar completada sua educação quando se puder falar que ele — como diz Ofélia a respeito de Hamlet — conseguiu bem combinar "o olho do cortesão, a língua do letrado, o gládio do guerreiro".[14]

Mas a conseqüência mais importante da adoção do ideal do *Uomo universale* foi que levou os humanistas a rejeitar por completo a concepção agostiniana da natureza humana. Santo Agostinho expusera com toda a clareza, na *Cidade de Deus*, que a idéia de buscar a *virtus*, ou a excelência humana completa, se baseava numa concepção presunçosa e equivocada acerca do que se pode querer atingir com os próprios esforços. Na sua opinião, se porventura um governante mortal conseguisse desempenhar virtuosamente o seu ofício, esse triunfo não se poderia atribuir a seus poderes próprios, mas "apenas à graça de Deus". E santo Agostinho teve o cuidado, por sinal, de acrescentar que, mesmo que atendendo a suas preces Deus tenha "conferido virtude" a esse governante, ainda assim ele "não chegará à perfeição da justiça" devido a sua natureza fundamentalmente decaída (vol. II, p. 245).

Como resultado da postura agostiniana — cuja influência nunca se poderá exagerar —, todas as vezes que, na Idade Média, se discutiu dentro da ortodoxia quer a natureza quer as capacidades do homem, deixou de se mencionar a possibilidade de ele atingir a *virtus*. Podemos traçar um paralelo entre isso e o fato de que a representação do conceito esteja completamente ausente — segundo nos assegura Panofsky — da arte medieval (Panofsky, 1960, p. 177). É claro que um homem de disposição muito religiosa pode ser capaz de deter numerosas virtudes singulares, e assim evitar a maior parte das formas grosseiras do vício. Mas sempre se pressupõe, aliás em conformidade aos ensinamentos de são Paulo na *Epístola aos coríntios*, que a *virtus generalis* só Deus possui e Cristo somente personifica.[15] Qualquer insinuação de que possa o homem imitar excelência tão proeminente é automaticamente descartada, como dirá Inocêncio III em seu célebre tratado *Da miséria do homem*, pela "condição pecadora da existência humana" (p. 31).

São esses os valores que Petrarca e seus seguidores deliberadamente subvertem. Devemos ter, porém, a cautela de não confundir esse retorno a uma leitura clássica da natureza humana com uma reversão ao paganismo — confusão essa que muitas vezes se pensou estar subjacente à conhecida análise que Burckhardt faz da "recuperação da Antiguidade", na sua *Civilização da Renascença*. Não cabem dúvidas de que Petrarca fosse um escritor cristão dedicado, e de que tenha legado aos humanistas do primeiro Quatrocentos uma visão essencialmente cristã do modo de analisar o conceito-chave de *virtus*. Isso pode ler-se, muito claramente, em seu tratado *De sua ignorância*. Petrarca assume que a obtenção da virtude é fundamentalmente um efeito da aquisição de todas as virtudes singulares, e enfatiza que essas devem incluir não apenas as virtudes cardeais exaltadas pelos moralistas antigos, mas também a virtude, fundamental, da fé cristã. Insiste, a seguir, em que "as duas coisas sem as quais não pode, em absoluto, haver felicidade" são "a Fé e a Imortalidade", e sintetiza suas idéias identificando a sabedoria com a piedade (pp. 65, 75). As mesmas suposições voltamos a encontrar em todos os humanistas dos inícios do Quatrocentos. Talvez a exposição mais clara dessa idéia da *virtus* seja a que fez Alberti no seu segundo diálogo sobre *A família*. Começa com o pai de um dos rapazes que protagonizam o diálogo formulando a seguinte advertência: "Lembrai que é perdido o tempo que não dedicais à aquisição da *virtù*" (p. 137). A análise do que significa atingir a *virtù* passa, então, a enumerar item por item todas as virtudes singulares que é preciso cultivar, a fim de ter uma perfeita vida social. Primeiro, necessitamos das virtudes que "conservam os homens coesos na sociedade humana", nelas se destacando "a justiça, a eqüidade, a liberalidade e o amor". Precisamos, depois, de uma segunda escala de virtudes, que nos defendam das adversidades da vida, incluindo-se entre elas "a firmeza, a estabilidade, a constância, a força e o desdém pelas coisas efêmeras" (p. 141). Até aqui bem poderíamos dizer que se trata em essência de uma análise aristotélica, posto que evidentemente está enraizada na crença de que as quatro virtudes cardeais são a justiça, a sabedoria, a temperança e a fortaleza d'alma. Mas ela se completa com mais duas exigências, refletindo, ambas, uma escala de valores inegavelmente cristã. A primeira afirma que nunca nos devemos congratular pela aquisição dessas "grandes e excelentes virtudes", já que devemos reconhecer que tal ou qual capacidade foi "instilada em nossas almas" por Deus (p. 140). Portanto, diz a outra, de ninguém se pode considerar que leve uma vida autenticamente virtuosa, a não ser que execute suas "excelentes ações" não apenas com "firmeza varonil", mas também com "um amor da justiça" e um constante desejo de confiar-se ao Criador (p. 142).

Seria um equívoco, porém, concluir que Petrarca e seus discípulos não passassem de moralistas integrados na ortodoxia cristã. Embora enquadras-

sem suas concepções do que é o *vir virtutis* num esquema cristão, não pairam dúvidas de que, ao restaurar o ideal clássico, eles efetuavam uma rejeição completa da tese agostiniana, então dominante, da natureza decaída do homem. A veemência dessa rejeição pode-se ler já em 1337, quando Petrarca começou a escrever a primeira versão de seu tratado *Dos homens famosos* (Wilkins, 1959, p. 283). Ele não presta nenhuma atenção ao panteão medieval corriqueiro, de santos e beatos. Seus heróis vêm, todos eles, do mundo antigo, e a razão que dá em quase todo caso para sua escolha é, diz ele, que conseguiram atingir a verdadeira *virtus*. Assim, uma vida de Camilo louva-o por "sua rígida *virtus*"; uma de Marcelo celebra "a *virtus* graças à qual ele conquistou a glória"; e uma longa vida de Cipião borda em torno de um tema especialmente caro aos humanistas, a idéia de que o mero vigor e "fúria" de um bárbaro como Aníbal nunca poderia equiparar-se à espécie de *virtus* que Cipião demonstrou na sua última e decisiva campanha contra Cartago (pp. 31, 133, 158). O pressuposto que subjaz a todas essas vidas é a possibilidade de atingir a verdadeira *virtus*, que qualquer homem digno de seu nome deve lutar, acima de tudo, por obter.

Essa visão antiagostiniana da natureza e das capacidades do homem aparece de forma ainda mais marcada entre os humanistas da Florença de inícios do Quatrocentos. Eles começam insistindo na capacidade humana de alcançar a máxima excelência. É nesse ponto que, para marcar essa ênfase, eles inventam um dos gêneros literários mais distintivos da reflexão moral renascentista — o gênero dedicado a exaltar "a excelência e dignidade do homem". Seu exemplo mais notável é, obviamente, a oração composta sobre esse tema em 1484 por Pico della Mirandola (p. 217). Trinta anos antes, porém, Giannozzo Manetti já escrevera um tratado de teor bastante próximo, sob a forma de uma refutação ponto a ponto do profundo pessimismo expresso pelo papa Inocêncio III na *Miséria do homem* (Trinkaus, 1970, p. 177). A réplica tão otimista de Manetti termina com uma nota que obterá enorme ressonância por toda a Renascença italiana: uma nota de confiança quase estridente na "incomensurável dignidade e excelência" do homem e nos "dotes extraordinários e raros privilégios" de sua natureza (pp. 102, 103).

Outra tese reiterada por esses humanistas florentinos assevera que, sendo os homens capazes de atingir uma tal excelência, devem fazer da busca da *virtus* o principal objetivo de suas vidas. Salutati anuncia essa convicção já em 1369, afirmando a um seu correspondente daquele ano que "outros podem dar glória à riqueza, às dignidades, ao poder", mas "eu sempre reservo minha admiração à própria *virtus*" (I, p. 79). Manetti retoma esse tema em seu tratado *Da dignidade do homem*, aludindo à idéia ciceroniana de uma ligação entre o verdadeiro *vir* e a busca da *virtus*, e terminando com a injunção "Seja a *virtus* vossa principal meta" (p. 102). E Alberti sintetiza a perspectiva sub-

jacente a essas exigências ao concluir seu primeiro diálogo sobre *A família* proclamando que a *virtus*, em si mesma, "nada mais é que a natureza perfeita e bem desenvolvida" (p. 80).

Finalmente, os humanistas fazem essa leitura das capacidades humanas converter-se numa insistente exortação patriótica. Tendo vindo a considerar a República romana o maior repositório da *virtus* em toda a história do mundo, eles lamentam que o *Regnum Italicum* de seus dias tenha decaído tanto de sua anterior grandeza, e instam seus compatriotas a restaurar as glórias passadas de sua terra natal. Esse clamor — muitas vezes expresso como esperança — já está no centro da leitura que Petrarca faz da *virtus*, e se materializa de forma especialmente bela em sua famosa *canzone* "Minha Itália", que inclui esta estrofe:

> *A virtude contra a fúria haverá de lutar*
> *E no combate logo a fará fugir;*
> *Pois o antigo valor romano não faleceu,*
> *Nem nos peitos itálicos se extinguiu.*

Salutati retoma esse brado de guerra numa carta pública de 1377, dirigida ao povo romano, na qual os exorta a "relembrar a antiga *virtus*" e a resistir às tentativas de um papado tirânico para "trazer a desolação à Itália".[16] E Bruni, em seu *Elogio*, concorda que a antiga Roma exibiu "mais exemplos de *virtus*" que "todas as outras repúblicas de todos os tempos", e prossegue expressando a esperança tão otimista de que algo desse espírito possa haver renascido em Florença, que Bruni então elogia "não apenas por seu esplendor e nobreza", mas "também por sua *virtus* e pelas coisas que realizou" (pp. 244, 251).

OS PODERES DO "VIR VIRTUTIS"

Entender que os homens possam alcançar a excelência máxima significa também considerá-los capazes de vencer quaisquer obstáculos com que se defrontem em seu caminho. Os humanistas facilmente reconhecem que sua concepção da natureza humana acarreta uma análise assim otimista da liberdade e dos poderes do homem, e por isso procedem a uma leitura bastante positiva do *vir virtutis* enquanto força social criativa, apta a moldar seu próprio destino e a refazer o mundo social para adequá-lo a seus desejos.

Começam então invertendo a convicção, clássica, de que a melhor forma de caracterizar a condição humana é como uma luta entre a vontade do homem e os caprichos da fortuna. Os romanos adoravam a deusa Fortuna como filha do próprio Júpiter (Patch, 1922, p. 133). Sempre lhe atribuíram

grande poder sobre os negócios humanos, retratando-a com uma roda na qual os fados dos homens giravam segundo o seu mero capricho. Ressalvavam, porém, que sua dominação não é inexorável, já que é possível cortejá-la e o homem de autêntica *virtus* pode até mesmo subjugá-la. Foi esse paralelo clássico entre *virtus* e *fortuna* — junto com a crença de que a fortuna favorece o audaz — que os moralistas da Renascença fizeram revigorar. Uma das sínteses mais brilhantes da perspectiva sob a qual passaram a considerar a vida podemos ler em Burckhardt, na parte em que discute a personalidade de Alberti, em sua *Civilização da Renascença* (Burckhardt, 1960, p. 87). Tendo nascido com o estigma de bastardo, com as limitações da pobreza, vivendo a indignidade do exílio e as ameaças de uma saúde má, Alberti tratou todos esses golpes da fortuna apenas como uma série de desafios, temperando sua vontade para enfrentá-los e vencê-los um a um. O resultado, graças a sua grande *virtus*, foi ele triunfar por completo dos assaltos da Fortuna, arrancando de suas mãos invejosas o prêmio máximo da fama e glória imortais.

O retorno a essa dramatização de teor clássico da condição humana constitui uma ruptura a mais com o cristianismo de cunho agostiniano até então dominante, uma ruptura de inspiração quase poderíamos dizer pelagiana. Com efeito, o decisivo ataque de santo Agostinho ao politeísmo romano, no livro IV da *Cidade de Deus*, concentrava-se — depois de passar por Júpiter e pelos deuses menores — nas deusas gêmeas Virtus e Fortuna (vol. II, pp. 65, 71). O santo apontou dois erros capitais, que estariam pressupostos na transformação dessas forças em objeto de culto. Primeiro, a deificação da fortuna acarretava uma negação do caráter benfazejo da providência divina. Santo Agostinho insiste, em sua refutação, em que é graças à "divina providência" que "se instauram os reinos humanos", num processo que jamais pode suceder "improvisada ou fortuitamente", já que a vontade mencionada é a de Deus, "não a da Fortuna, deusa da sorte" (II, pp. 125, 135). Segundo engano dessa tese: não perceber que, estando o mundo inteiro inexoravelmente governado pela providência divina, não tem mais cabimento alguém pretender esculpir seu próprio destino, da maneira que era pressuposta na idéia clássica de um embate entre a *fortuna* e a *virtus*. A verdade é que, se podem os homens alcançar a grandeza, é apenas porque Deus assim o quis: o poder implicado "não é o de uma deusa, mas uma dádiva de Deus" (II, p. 71).

Essas duas críticas estavam destinadas a se converter em postulados bastante difundidos no pensamento moral e político da Idade Média (Pocock, 1975, pp. 39-43). Ainda no século XIV os *dictatores* florentinos as endossam irrestritamente, e mesmo Dante o faz, em suas obras políticas. Quando Latini discute "os bens da Fortuna", em seus *Livros do tesouro*, insiste na equação da fortuna com a providência, refutando a tese clássica de que "a fortuna é

cega", com base no argumento de que "antes devemos dar crédito ao que nos dizem os sábios: que é graças a Deus que os poderosos são derrubados e os fracos levantados" (p. 279). Quando Dante fala na *Monarquia* dos meios pelos quais "os romanos adquiriram o domínio do mundo", ele tem absoluta convicção de que o fator determinante dos acontecimentos é a providência divina e não a vontade humana. A tese de que os romanos "deveram simplesmente à força armada a sua supremacia" é estigmatizada como "superficial", já que deixa de reconhecer "as marcas convincentes da providência divina" que estavam por trás de sua ascensão ao poder (p. 29). E mais tarde, no canto sétimo do *Inferno*, quando discute o poder da fortuna, continua a sustentar em suas linhas gerais a mesma idéia de Boécio da Fortuna como um instrumento celestial, "ministro geral e guia" ordenado por Deus para dispor dos "bens deste mundo" (p. 73).

Quando chegamos a Petrarca e seus sucessores, encontramos, porém, um propósito deliberado de reconstruir a imagem clássica dos predicados do homem, aquela mesma que Agostinho pretendera desfazer. Em primeiro lugar, os humanistas voltam a afirmar que, quando a capacidade humana de ação se mostra limitada, seu freio nada mais é que o poder caprichoso da fortuna, não a força inexorável da providência. Talvez seja Alberti quem nos proporciona a mais clara evidência dessa mudança conceptual. Quando fala dos poderes terríveis da Fortuna — em seus *Três diálogos* —, ele se dirige a ela como "deusa suprema", dizendo que apenas "manda os deuses aos céus" e "emprega seus lacaios, quando assim o quer, para depô-los" (p. 33). E, quando discute o papel da Fortuna — nos diálogos sobre *A família* —, volta a apresentá-la como a força maior a guiar e a romper as coisas humanas. Ele não se limita a constatar em que ampla medida "aprendemos, pela experiência", que a Fortuna afeta nossas vidas; também descreve seus poderes arrebatadores servindo-se da mesma figura de linguagem que Maquiavel viria depois a celebrizar, no *Príncipe*, ao falar das "ondas do tempo e da impetuosa torrente da fortuna" como os maiores obstáculos a nossa felicidade (pp. 106, 143).

Esse senso da caprichosa tirania da fortuna induziu os humanistas, por vezes, a um extremo pessimismo. Onde encontramos esse tom de forma mais acentuada é em Poggio, especialmente no final de sua vida, quando até chegou a escrever um tratado de título *A miséria da condição humana*, no qual lamentava "a licença e poder da fortuna sobre as coisas humanas" (p. 89; cf. Trinkaus, 1940, pp. 84-92). Mas o retorno à imagem clássica dos predicados humanos teve como principal efeito produzir, junto aos humanistas, uma noção nova e instigante das capacidades do homem para lutar contra a maré da fortuna, para canalizar e dominar seu poder, e dessa maneira se tornar, pelo menos em certa medida, senhor do próprio destino.

Um importante desdobramento desse otimismo se pode ver na ênfase, inédita e impressionante, que os humanistas começam a atribuir ao conceito de que a vontade é livre. Isso se evidencia mais nitidamente em seus tratados sobre a dignidade do homem. Até então, a maior parte das discussões sobre a excelência do homem, e seu lugar único no universo, tendia a se concentrar no fato de ser ele o detentor de uma alma imortal. Mas os primórdios de uma nova atitude já se podem discernir na análise que Petrarca dedica aos *Remédios para as duas espécies de fortuna* (Trinkaus, 1970, pp. 179, 190-3). Desde então, os humanistas irão cada vez mais assumir a tese petrarquiana de que o homem é a única criatura capaz de controlar seu próprio destino. Uma das principais razões que Manetti apresenta para louvar a dignidade humana está na aptidão de nossa espécie para moldar seu próprio destino "por meio das numerosas operações da inteligência e da vontade" (p. 193). E um dos temas centrais da *Oração sobre a dignidade do homem*, de Pico della Mirandola, consiste em sua avaliação dos poderes livres e criativos do indivíduo. Pico principia imaginando que, quando Deus criou o homem, dirigiu-se a ele e lhe explicou sua posição única no universo. Todos os outros seres, Deus lhe teria então revelado, encontram-se "limitados e contidos pelos limites das leis por nós prescritas". Somente o homem não "está contido por limite algum" e é dotado de "seu próprio livre-arbítrio". E a razão que Deus apresenta para assim haver colocado a humanidade "no centro do mundo" é seu desejo de que os homens pudessem, "com liberdade de escolha", criar e moldar o seu próprio caráter (p. 225).

A mesma convicção também transparece na confiança com que os humanistas começam a negar que tudo, no mundo, seja ordenado pela providência. Isso não demora a se tornar evidente na forma pela qual escrevem a história, como Green recentemente observou em seu estudo dos cronistas florentinos do século XIV. A identificação da fortuna com a providência e com um poder de legislar — que ainda encontramos em Compagni — começa a ceder espaço a uma noção de fortuna como pouco mais que o mero acaso, e a uma noção conexa de que a responsabilidade e a escolha humanas desempenham papel muito maior no fluxo dos acontecimentos do que supuseram os historiadores precedentes.[17] Não demora a surgir a mesma perspectiva numa série de trabalhos em que os humanistas discutem a crença religiosa. Uma forte noção da liberdade humana está pressuposta no devastador ataque de Pico à pretensa ciência da astrologia, e se torna plenamente explícita numa obra como o diálogo *Da religião*, de Alberti, no qual a idéia de que o "fado ou destino" constitui "a fonte de nossos pesares" é refutada com base na tese de que "os homens são causa de suas próprias aflições" (pp. 29-30; cf. Garin, 1965, pp. 108-11).

Os humanistas resumem todas essas teses numa doutrina que Garin definiu como sendo "o motivo que melhor distingue a Renascença": a convicção de que os homens podem utilizar sua *virtus* de modo a triunfar dos poderes da Fortuna (Garin, 1965, p. 61; cf. Kristeller, 1965, pp. 59-60). Uma das mais felizes expressões desse estratégico tema renascentista se encontra no prefácio que Alberti escreveu para seus diálogos *Da família*. Ele começa perguntando por que tantas famílias, "que outrora foram ditosas e renomadas, hoje se encontram extintas". Pensam muitos, observa ele, que isso se deve ao poder da Fortuna, "com seus caprichos e inconstância". Imaginam que ela seja capaz de tomar "grandes famílias de gente virtuosa", "adornada pela maior dignidade, fama, louvor, autoridade e requinte", e lançá-las "na pobreza, solidão e miséria" (p. 27). Alberti considera, porém, que, via de regra, tais explicações "não procedem com justiça ao censurar a Fortuna" (p. 28). Em vez disso, ele prefere adotar a tese tipicamente humanista — e bem menos heróica — segundo a qual "o mais das vezes os responsáveis pelo bem ou mal que lhes sucede são os próprios homens" (p. 28). Assim, pode concluir que é somente quando as grandes famílias já perderam a *virtus* que a Fortuna se torna capaz de destruí-las. A moral que disso se extrai é que, enquanto conservarmos nossa "*virtù* viril", sempre teremos condições, "ainda que a invejosa Fortuna a nós se oponha", de continuar visando "os píncaros da glória" e de realizar "os maiores feitos, e mais sublimes" (p. 32).

Essa ênfase na capacidade criativa do homem veio a tornar-se uma das doutrinas mais influentes e ao mesmo tempo mais características do humanismo renascentista. Acima de tudo, contribuiu para se voltar maior interesse para a personalidade do indivíduo. O homem passou a sentir-se em condições de utilizar sua liberdade, de modo a fazer-se arquiteto e explorador de sua própria pessoa. Isso, por sua vez, permite compreender a maior complexidade psicológica que constatamos em boa parte da literatura quinhentista, assim como a paixão pela introspecção que mais tarde levaria Montaigne a dedicar toda a sua energia criativa ao estudo de sua própria natureza. A mesma perspectiva também ajudou a difundir uma nova concepção das relações do homem com seu ambiente. Começou a se desenvolver a idéia de que o homem pode usar suas forças para transformar o mundo físico. Num certo nível, isso deu origem à concepção dramática do *magus*, o mágico benigno que emprega suas artes ocultas a fim de revelar os segredos da natureza. Esse personagem fáustico é o verdadeiro herói da *Oração sobre a dignidade do homem*, de Pico, na qual ele é exaltado como o mais genuíno filósofo, e conclamado a trazer à luz "os milagres escondidos nos recessos do mundo, nas profundezas da natureza, e nos depósitos e mistérios de Deus" (p. 249).

Num plano mais terreno, a mesma ênfase na criatividade inata do homem fez nascer uma doutrina de igual influência, a da significação moral

do trabalho. Estamos habituados a considerá-la um legado puritano, mas pode-se argumentar que, se a exaltação puritana ao trabalho foi tão bem recebida em fins do século XVI, isso se deveu, pelo menos em parte, ao fato de que ecoasse uma doutrina análoga, que os humanistas da Renascença haviam difundido mais de cem anos antes. Manetti, por exemplo, já diz que a dignidade específica do homem está intrinsecamente ligada à sua capacidade de trabalhar. Proclama que "sem atividade não há prazer", e acrescenta que, "assim como qualquer atividade acarreta uma certa fadiga, com a mesma segurança encontramos, em qualquer um de nossos esforços, prazer igual e mesmo superior à labuta" (p. 95). Idêntico evangelho é pregado — com entusiasmo ainda maior — por Alberti, em seus diálogos *Da família*. Ele nos instrui a "abominar a indolência e a vadiagem", ao mesmo tempo que nos adverte a jamais ter a esperança de "alcançar as honras e a dignidade" se nos faltar "o estudo enamorado das artes mais excelentes, o trabalho assíduo, o empenho nas difíceis tarefas varonis" (p. 138). Tal como Manetti, Alberti faz o elogio às capacidades humanas culminar num credo que facilmente se reconhece como puritano: por um lado, alerta-nos que "nada gera tanta desonra e infâmia quanto a vadiagem"; por outro, recorda-nos que "o homem não nasceu para jazer e putrefazer na vadiagem, mas para erguer-se e agir" (pp. 138, 139; cf. Garin, 1965, pp. 43-4).

Depois de afirmar que é possível aspirar à excelência máxima, os humanistas concluem sua exposição do *vir virtutis* explicando por que convém que os homens consagrem suas vidas a esse ideal. Isso os leva a descrever as espécies de recompensa que um homem de autêntica *virtus* deve esperar pelo pleno exercício de suas mais nobres capacidades. Podemos avaliar com precisão em que medida os homens dessa época sentiam possuir qualidades análogas às divinas, com base no mero fato de que, para exprimir suas idéias do que era devido a um *vir virtutis,* os humanistas utilizavam exatamente a mesma linguagem que mais tarde seria empregada na versão autorizada da Bíblia* para definir o que por nós é devido a Deus: em ambos os casos diz-se que essa insuperável excelência merece um tributo de honra, glória e louvor.

Mais uma vez, isso implicava um ataque direto às teses do cristianismo agostiniano (Lida de Malkiel, 1968, p. 89). Santo Agostinho afirmara peremptoriamente, na *Cidade de Deus*, que "o amor ao louvor é um vício", que a

(*) A versão da Bíblia em inglês mandada fazer pelo rei Jaime, em inícios do século XVII, a fim de evitar as divergências que nasciam da existência de diversas traduções do texto sagrado, conflitantes entre si. Sua prosa serviu para modelar uma língua inglesa de registro solene. (R. J. R.)

busca da honra é "uma idéia pestilenta", e que "não há genuína virtude quando a virtude está subordinada à glória humana" (vol. II, pp. 207, 209, 243). A razão invocada para tais sentenças é que uma escala assim mundana de valores inverte as prioridades adequadas à vida cristã. "Se a paixão de glória for mais forte no coração que o amor ou medo a Deus", o inevitável resultado será um grande "inimigo da fé mais pia". A única salvação consiste em assegurar que "a paixão pela glória seja superada pelo amor à justiça" (II, p. 211).

Essa advertência contra a mundanidade se tornou uma das vozes mais fortes a se ouvir no pensamento moral cristão dos tempos posteriores. Se nos voltarmos para Inocêncio III, quando — por exemplo — discute *A miséria do homem*, encontramos a mais veemente denúncia da figura do "homem ambicioso", ou seja, do homem que "com violência clama pelas honras", devido a sua "vaidade incontida" e a seu "mórbido desejo de dominar" (p. 49). E mesmo em tratados mais tardios, como *Do governo dos príncipes*, de Aquino, podemos ver que a mesma escala de valores ainda vige, em sua essência. Santo Tomás de Aquino considera um grave engano avaliar a "honra e glória mundanas" como uma "recompensa suficiente para aqueles que exercem o ofício régio" (p. 241). Referindo-se à crítica de santo Agostinho aos que buscavam a "efêmera honra deste mundo", continua a insistir em que os bons governantes "devem cumprir seus deveres não por um ardor pela vã glória, mas por amor à eterna bem-aventurança" (pp. 243-4).

Os escritos morais e políticos de Petrarca e seus sucessores mais uma vez nos proporcionam um panorama completamente distinto. Mas, como já assinalamos na discussão da *virtus*, é importante não confundir a perspectiva clássica, que é a deles, com um ponto de vista puramente pagão. Esses autores continuam a insistir na doutrina cristã — fundamental — de que devemos evitar os vícios simplesmente por eles serem maus, e buscar as virtudes tão-somente por serem boas em si mesmas. Como afirma Alberti em *Da família*, precisamos aprender a descartar os "feios subterfúgios", por "inadequados ao homem", e a trilhar a via da virtude simplesmente porque essa "é uma grande recompensa de si própria", e portanto "necessariamente se faz elogiada" (pp. 41, 301).

Com tudo isso, a observação de que a virtude basta como recompensa de si mesma dificilmente será mais que uma ressalva ocasional e um tanto pedante. De nenhum modo vem a obstar o desenvolvimento da convicção humanista da mais pura estirpe, segundo a qual a meta mais apropriada a um homem de *virtus*, e a razão fundamental para alguém se dedicar a uma vida de excelência máxima, reside na esperança de atingir a maior quantidade possível de honra, glória e fama mundanas. Um dos momentos principais na formação dessa idéia ocorreu em 1341, o ano em que Petrarca finalmente reali-

zou a ambição que nutria há tanto tempo, de fazer-se coroar em Roma como "grande poeta e historiador" (Wilkins, 1943, pp. 155, 158-9, 171). Sua resposta, depois de receber a coroa de louros, tomou a forma de um discurso sobre a vocação de poeta, no qual proclamou que a mais elevada aspiração de um homem de letras deve consistir em fazer-se "merecedor de glória" para, assim, conquistar "imortalidade para o seu nome" (Wilkins, 1943, p. 174). Na geração seguinte, essa atitude culminou — nas mãos de seus discípulos — numa ideologia perfeitamente articulada, tratando da natureza do homem, dos objetivos da educação e dos fins mais adequados à vida humana. Um dos melhores sumários que disso resultaram é o que se encontra nas páginas dos diálogos de Alberti *Da família*. Começa ele com a tese de que "a Natureza infundiu um grande desejo de elogio e glória em todo homem que não tenha o espírito completamente embotado ou obtuso" (p. 84). Isso o leva a alegar que a principal meta da educação deve consistir em guiar os moços "nas veredas da honra e do louvor", fazendo-os trilhar "a senda da virtude e da honra", e mostrando-lhes que essa é a mesma que "o caminho para a glória e a fama" (pp. 40, 81). Obviamente, ele há de demonstrar que o valor dessa formação está em produzir o homem plenamente humano, o autêntico *vir virtutis* que finalmente vem a prezar "a beleza da honra, os encantos da fama e o caráter divino da glória" acima de qualquer outra coisa na vida (p. 202).

A figura arrogante do gentil-homem renascentista continuou a valer como ideal, em que pese o ceticismo de Maquiavel, pelo menos até o final do século XVI (cf. Bryson, 1935, pp. 1-14). E muito do que se disse acerca de sua educação perdura até nossos dias. As universidades do século XX ainda conferem "dignidades acadêmicas",* e quando os alunos terminam seu "cursus honorum" é significativo que recebam seu quinhão de glória, sendo recompensados *cum laude* ou mesmo *summa cum laude*. Mas, afora esses resquícios algo pitorescos, a ideologia que rodeava o *vir virtutis* foi varrida quase por completo, pelo menos na Europa mais ao Norte, em meados do século XVII. Com seu código de honra — aberto a tanta suscetibilidade — e com sua incessante sede de glória, o herói típico da Renascença começou a parecer levemente cômico, em seu claro descaso pelo instinto natural de autoconservação: um instinto, aliás, defendido com todo o vigor por Falstaff em sua célebre denúncia da "honra" que lança os homens à batalha sem lhes ensinar como "tirar a dor de um ferimento".[18] Uma vez dispensado, com tão pouco pudor, o ideal central do *vir virtutis*, não demorou para que o edifício inteiro das teses sobre a virtude, a honra e a glória começasse a desabar — solapado

(*) Uma pequena adaptação: no original, "honours", que são buscadas já pelos estudantes de graduação, ao passo que em nosso sistema as "dignidades" são conferidas numa etapa posterior. (R. J. R.)

pela irônica descrença de La Rochefoucauld e pela tese de Hobbes, sua antagonista, acerca da universalidade do interesse pessoal (cf. Hirschmann, 1977, esp. pp. 9-12).

OS HUMANISTAS E A RENASCENÇA

Até aqui examinamos em que medida a forma pela qual o pensamento social e político que desabrochou e cresceu em Florença, nos inícios do século XV, pode resultar de duas importantes tradições intelectuais: a dos *dictatores* medievais e a dos humanistas petrarquianos de fins do século XIV. Isso não significa, porém, que seja possível reduzir os trabalhos dos humanistas da Renascença a uma continuação e desenvolvimento de correntes doutrinárias já existentes. Essa advertência tem sua importância, dado que a análise da evolução cultural da Renascença, que devemos a Kristeller e que tanta influência exerceu sobre os estudiosos de nosso tempo, às vezes parece ter por pressuposto uma derivação direta dos *dictatores* aos humanistas. Por isso, fala Kristeller numa "continuidade de pensamento ligando a Idade Média à Renascença", e afirma que "o período da Renascença" deve ser considerado, numa boa medida, "uma continuação direta da Idade Média" (Kristeller, 1956, pp. 38, 359; cf. Seigel, 1966, p. 43).

Inegavelmente, a perspectiva de Kristeller se mostrou extremamente rica. Ela evita, por exemplo, que adotemos a imagem tradicional — e tão equivocada — da Renascença como uma era de mudança inesperada e explosiva (cf. Ferguson, 1948, pp. 195-252). Nesse sentido, constitui um corretivo mais que necessário, pois, embora hoje seja lugar-comum dizer que o maior defeito da clássica análise de Burckhardt consistiu em isolar a Renascença de suas raízes medievais, é impressionante ver como esse mesmo tipo de pressuposição continua presente em boa parte dos estudos mais recentes sobre o pensamento renascentista. Hans Baron, entre outros, ainda insiste em assinalar uma nítida ruptura "por volta de 1400", afirmando que — enquanto um pensador como Salutati se conserva "firmemente medieval" — o fato de logo depois aparecer uma obra do feitio do *Elogio* de Bruni já nos mostra que "foi transposto o limiar que separa o medievo da Renascença".[19] Outro mérito creditável à leitura de Kristeller está no fato de permitir um sentido preciso, despido de qualquer anacronismo, ao termo "humanismo". Antes dele, esse conceito geralmente foi usado da forma mais vaga possível, a fim de proporcionar uma caracterização da Renascença como um suposto "novo movimento filósofico" (cf. Kristeller, 1956, p. 574). Kristeller feriu de morte esse mito ao assinalar — como já vimos — que a maior parte dos assim chamados "humanistas" na verdade eram instrutores profissionais ou expoentes das

artes retóricas, e portanto estavam interessados num aspecto da cultura cívica italiana que nem era novo, nem essencialmente filosófico (Kristeller, 1962a, e Campana, 1946).

Pode-se argumentar, porém, que das interpretações kristellerianas também resultou uma explicação demasiado simplista do pensamento moral e político do Quatrocentos. De certa forma entrou em moda uma ênfase algo exagerada nas explicações puramente "internas" para a gênese do humanismo. Seigel parece supor, por exemplo, que tão logo tenhamos estabelecido a dependência dos humanistas em face das tradições intelectuais anteriores, teremos provado que "o sentimento cívico e o envolvimento político direto não foram elementos determinantes no humanismo inicial" (Seigel, 1966, p. 10). E, na mesma linha, afirma Robey em seu estudo de Vergerio, já que a "defesa da República romana" efetuada por Vergerio pode supor-se devida a uma "inspiração predominantemente literária", segue-se devermos considerar com "certo ceticismo" qualquer sugestão acerca das "possíveis relações entre o movimento humanista e as circunstâncias políticas" de Florença em inícios do século XV (Robey, 1973, pp. 24, 33).

Mas partirá de uma perspectiva muito limitada quem, considerando possível explicar o desenvolvimento do humanismo com base apenas numa história "interna" sua, se dispuser por isso a descartar completamente as explicações "externas", como as de Baron. É verdade, conforme constatamos, que a maior parte das teses propostas pelos assim chamados "humanistas cívicos" a propósito do conceito de liberdade política já havia sido esboçada, nos séculos XIII e XIV, por não poucos filósofos escolásticos ou pensadores pré-humanistas. Mas ainda nos resta saber por que exatamente esses argumentos reviveram numa geração precisa — e com uma intensidade precisa —, em começos do século XV. Mesmo se objetarmos (como faz Seigel, no caso de Leonardo Bruni) que os primeiros humanistas do Quatrocentos se limitavam a exibir uma série de técnicas literárias, na esperança de se fazer notar pelos dirigentes da República florentina, ainda precisaremos indagar por que razões era racional eles considerarem essas técnicas as mais adequadas a exibir, se tinham mesmo em mente chamar a atenção do governo florentino como um usuário em potencial de seus talentos (cf. Seigel, 1966, p. 25). A resposta aparentemente mais plausível é que, ao ressuscitar e desenvolver as tradições do pensamento político republicano a seu alcance, pode ser que eles fossem movidos, ao menos em parte, pelo anseio patriótico — ou pelo desejo de aparentar o anseio patriótico — de celebrar e defender as liberdades de Florença contra a constante ameaça de dominação por Visconti e seus milaneses (cf. Holmes, 1969, p. 101).

Há outro ponto, ainda mais importante, pelo qual a maneira de Kristeller articular o movimento humanista com a vida intelectual na Itália dos tempos

medievais terá levado a uma compreensão exageradamente simplista do pensamento político da Renascença. Conforme vimos antes, duas tradições intelectuais distintas surgiram nas universidades italianas na Idade Média tardia; ao começar o século XIV, estava perfeitamente definida a forma pela qual cada uma delas entendia o saber. Uma tradição nasceu do estudo, nativo e já venerável, das artes retóricas. A outra se desenvolveu a partir do currículo escolástico de estudos, que pela primeira vez ingressara na Itália, proveniente do Norte da Europa, no final do século XIII. Hoje não temos mais dúvidas — Kristeller provou-o de maneira cabal — de que há algumas fortes linhas de continuidade entre os retores medievais e os humanistas do Quatrocentos. Mas seria um enorme equívoco concluir pela existência de elos igualmente fortes entre os humanistas e os expoentes da filosofia escolástica. Ao contrário, é evidente que os humanistas cristalizaram sua identidade, sua consciência de si enquanto um movimento intelectual, devido — pelo menos em parte — a uma crescente hostilidade à popularidade, que na mesma época também crescia, dos estudos escolásticos. Por isso cabe argumentar que, na expansão do movimento humanista, a reação contra essa nova ortodoxia intelectual (e até mesmo sua rejeição consciente) desempenhou papel pelo menos tão importante quanto o fato de os humanistas aprofundarem e ampliarem as tradições de ensino vigentes nas universidades italianas.[20]

É verdade que nem Kristeller nem seus discípulos deixaram de dar o devido destaque à hostilidade dos humanistas à expansão do pensamento escolástico na Itália. Mas parece que tenderam a subestimar o seu significado mais efetivo. De modo geral, entenderam que os humanistas, como expoentes de uma forma de instrução que já tivera seu lugar central nas universidades italianas, apenas exprimiam um ressentimento conservador ante o risco de que o avanço da escolástica pudesse ameaçar sua posição e prestígio. Teriam então reagido, garantindo a seus alunos que o currículo tradicional, centrado nas artes retóricas, era "mais humano" (*humaniora*) e mais adequado a um homem verdadeiramente educado do que a busca das *qüididades* escolásticas (Kristeller, 1956, pp. 563, 572). Como argumentou Kristeller, isso sugere um choque puramente superficial entre os humanistas e seus rivais escolásticos. Assim, classifica o "ataque humanista" como pouco mais que um caso de "rivalidade entre departamentos" e insiste que era acompanhado por uma disposição de não desafiar a escolástica em sua própria esfera intelectual (Kristeller, 1956, pp. 263-4, 577). A despeito de toda "a sua barulhenta publicidade", afirma ele, os humanistas nunca se empenharam em "negar a existência ou a validade" dos estudos escolásticos, e se mostraram perfeitamente dispostos a aceitar "um período de coexistência pacífica" com a escolástica, durante o qual "ambas as tradições puderam desenvolver-se em paralelo" (Kristeller, 1956, pp. 563, 574, 576, 577).

É inegável o valor dessa insistência em corrigir o que Kristeller chama uma ampla tendência "a exagerar a oposição dos humanistas à escolástica" (Kristeller, 1956, p. 561). Alguns historiadores chegaram a supor que, triunfando o humanismo, o estudo do pensamento escolástico praticamente fora banido das universidades italianas (ver, entre outros, Lecler, 1960, II, p. 12). Kristeller não mediu esforços para demonstrar que essa imagem apenas comprova o quanto foi bem-sucedida a propaganda humanista. A presença de figuras do destaque de Pomponazzi e de Jorge de Trebizonda basta para indicar que a filosofia aristotélica continuou a florescer e a desenvolver-se ainda em fins do Quatrocentos, enquanto os escritos de um humanista como Manetti servem para revelar em que larga medida uma perspectiva clássica podia ser compatível com uma série de anseios basicamente escolásticos (cf. Seigel, 1968, pp. 226-41; Monfasini, 1976, esp. p. 156).

Mas essa perspectiva começa a induzir em erro ao sugerir que, durante a Renascença, a escolástica e o humanismo apenas "tenham coexistido como dois distintos ramos da cultura" (Kristeller, 1956, p. 580). Dessa forma se subestima a crescente confiança dos humanistas quando se lançavam à conquista dos domínios estudados pelos escolásticos, denunciavam esses seus rivais por se aferrarem a métodos do tempo das trevas, e assim insistiam — praticando um imperialismo cultural cada vez mais acentuado — na necessidade de que as técnicas específicas do humanismo fossem adotadas por todo o vasto espectro das disciplinas intelectuais. Se pretendermos alcançar uma explicação satisfatória para o surgimento, nessa época, de um pensamento moral e político que se possa caracterizar como humanista, essas questões precisarão ser consideradas bem mais importantes do que entende Kristeller (cf. Weisinger, 1945a).

A primeira coisa que os humanistas fizeram foi deslanchar uma ofensiva em regra contra a escolástica, em plano metodológico, concentrando-se especialmente na sua interpretação do direito romano. Fundavam esse ataque na sua convicção de que os textos do mundo antigo deveriam ser estudados e avaliados, sempre que possível, em seus próprios termos. Esse pressuposto foi a causa das severas críticas que dirigiram a Bartolo e a seus discípulos, que, valendo-se de métodos completamente diferentes, haviam definido, no século XIV, a matriz de uma doutrina que se tornara dominante nas escolas de direito italianas. Conforme já vimos, o princípio fundamental da interpretação bartolista rezava que os escritos jurídicos da Antiguidade deviam ser analisados de modo, sempre que possível, a falar diretamente à experiência legal e política dos tempos atuais. Essa abordagem deliberadamente anacronizante levou os humanistas, por sua vez, a considerar toda a escola dos pós-glosadores com o mais seco desdém. Um dos primeiros e mais venenosos ataques deles ocorre numa carta de Lorenzo Valla a outro humanista, Pier Candido

Decembrio. Comentando o tratado de Bartolo sobre os sinais da honra, Valla proclama que livros dessa espécie "não merecem em absoluto" ter "tantos admiradores", sendo "tão exageradamente mal escritos" e seus autores "tão absurdamente ignorantes" (I, p. 633). Começa ridicularizando Bartolo, Baldo, Acúrsio "e toda a sua tribo" por escrever "numa língua bárbara", que "não era, de forma alguma, a língua dos romanos": tudo o que fazem é grasnar, feito gansos (I, p. 633). E Valla conclui que, ao discutir o sentido ou o contexto histórico do direito antigo, Bartolo exibe um desconhecimento ainda mais escandaloso, já que "corrompe com sua perversidade as leis que interpreta", "avança muitas outras coisas sem ter base para tanto", e se expõe à crítica em, literalmente, milhares de pontos (I, pp. 635-6, 643; cf. Kelley, 1970, p. 41).

Esse repúdio à metodologia escolástica desempenhou papel-chave na constituição de uma jurisprudência genuinamente histórica. A insistência de Valla em considerar o Código de Justiniano o produto de uma cultura inteiramente distinta foi reiterada por Crinito e, mais ainda, por Poliziano, na Itália; e logo suscitou grande entusiasmo na França, onde as obras pioneiras de Budé e Alciato contribuíram para difundir um tratamento puramente histórico do direito, método esse que mais tarde seria desenvolvido por Le Douaren, Connan, Baudouin e pelo notável Cujas (Kelley, 1966, pp. 186-7; cf. Kisch, 1961). Como veremos adiante, esse movimento haveria de exercer um profundo impacto na constituição do pensamento político e social do século XVI. Reconhecendo-se os escritos jurídicos da Antiguidade como o produto de uma sociedade completamente distinta, alguns fundamentos se lançavam para um estudo comparado dos diferentes sistemas legais. E isso, por sua vez, deu a Jean Bodin o material histórico e a perspectiva intelectual que lhe permitiram modelar sua "ciência" da política.

Os humanistas não combateram seus rivais escolásticos apenas no plano da metodologia: denunciaram, também, as preocupações que os distinguiam. Aqui, o princípio de que mais se valeram foi sua tese de que a filosofia deve ter algum uso prático na vida social e política. Isso os levou a condenar, por duas vertentes, a forma como os escolásticos estudavam a filosofia. Primeiro, criticaram as escolas por se empenharem em pontos dos mais triviais, prestando assim pouquíssima atenção à questão — essencial — de como devemos nos portar. Como se queixa Petrarca em seu tratado *De sua ignorância*, os escolásticos sempre estão dispostos a nos dizer muitas coisas, que — "mesmo se for verdade" — "em nada contribuirão" para enriquecer nossas vidas. E além disso se refestelam na mais completa ignorância de questões tão vitais como "a natureza humana, os propósitos para que nascemos e rumo aos quais nos dirigimos" (pp. 58-9). Essa crítica ao que Petrarca chamava "a arrogante ignorância" dos escolásticos foi reiterada por todos os humanistas do começo

do Quatrocentos (p. 116). Um dos ataques mais contundentes veio, como era de esperar, da pena de Lorenzo Valla. Tendo aceito pronunciar um discurso *Em louvor de santo Tomás de Aquino*, Valla tratou então desse título com muita ironia, afirmando que, se devemos reconhecer ao Doutor Angélico suas sagradas virtudes, não podemos nos impedir, porém, de observar que "o conhecimento desse santo homem [...] na maior parte das coisas, era de pouquíssima conseqüência", uma vez que ele se dedicou quase por completo "aos derrisórios arrazoados dos dialéticos", sem jamais perceber que tais preocupações não passam de "obstáculos no caminho para formas melhores de conhecimento" (pp. 22, 23, 24; cf. Gray, 1965).

A segunda objeção dos humanistas aos escolásticos é que, mesmo quando eles se interessam pelos problemas sociais e políticos, o máximo que fazem é mostrar como são incapazes de lidar com esses. Sentem-se satisfeitos se conseguem, em seu habitual estilo bárbaro, expor sua rotineira série de distinções. Assim, não têm meios de perceber o quanto é fundamental, para a filosofia, aliar-se à eloqüência, se ela tiver a menor intenção que seja de persuadir nossa vontade e de exercer, por essa via, uma influência benéfica sobre a vida política (Gray, 1963, p. 505; cf. Struever, 1970, pp. 60-1). Como nos diz Petrarca em *De sua ignorância*, "zombo desses estúpidos aristotélicos" ao ver como eles, "em vez de adquirir a virtude, consomem seu tempo aprendendo a conhecê-la". Pois isso os impede de perceber o essencial, isto é (como o poeta resumiu num epigrama célebre), que "querer o bem é superior a saber a verdade" (pp. 105, 107). Também essa linha de ataque foi seguida com redobrado vigor pelos humanistas de inícios do Quatrocentos. Salutati, por exemplo, descarta a lógica escolástica dizendo que ela meramente "prova a fim de ensinar", ao passo que o estudo das humanidades pode desempenhar uma função muito mais útil, já que "persuade a fim de guiar" (Emerton, 1925, p. 358). E Bruni, num estilo análogo, se concentra na primeira parte de seu *Diálogo* em fulminar "a arrogância somada à ignorância" dos escolásticos, que "pretendem difundir a filosofia embora nada conheçam das letras", e por isso "emitem, a cada palavra, um solecismo" (p. 56).

Essas denúncias também cumpriram um papel positivo, contribuindo para cristalizar alguns dos valores e atitudes que melhor haveriam de distinguir os humanistas. Podemos agora entender, por exemplo, como foi que os humanistas, apesar de sua forte propensão literária, deixaram como legado um renovado interesse pelas ciências da experiência e pelas artes práticas. Com sua firme aversão às abstrações escolásticas, eles se empenharam mais e mais em sustentar que todo o conhecimento deveria servir "para ser usado" — uma atitude que, podemos dizer, encontra na obra de Francis Bacon a sua apoteose. Alguns dos humanistas mais tardios chegaram a dizer que essa pedra de toque deveria aplicar-se até mesmo às mais abstratas questões filosóficas, que antes eram monopolizadas pelas escolas. O exemplo mais dramático disso encontramos nos escritos lógicos de Petrus Ramus (1515-1572), que se dedicou sistematicamente a desmantelar toda a construção da lógica aristotélica, afirmando que esta não era adequadamente "constituída para o uso", enquanto tratava de elaborar um conjunto novo, e supostamente mais "natural", de categorias lógicas, "que poderiam ser utilizadas no ensino, aprendizado ou prática de qualquer disciplina ou arte" (cf. Gilbert, 1960, p. 135).

A mesma animosidade contra o suposto afastamento dos estudos escolásticos em face do mundo também nos permite entender melhor por que os humanistas depõem maior ênfase em certas questões sociais e políticas. Permite explicar, primeiro, a convicção cada vez mais difundida de que uma vida consagrada ao puro lazer e contemplação (*otium*) tende a exceder em valor — e mesmo em sabedoria — uma vida na qual se dê maior apreço às atividades úteis (*negotium*). Como Hans Baron assinalou, a primeira vez que essa tese despertou entusiasmo incontido foi entre os humanistas florentinos de princípios do século XV (cf. Baron, 1966, pp. 121-9). Dante ainda considerava a sabedoria uma virtude puramente intelectual, mais que propriamente moral, e na *Divina comédia* sua meta suprema consistia em ser guiado por Beatriz para a contemplação do divino (Rice, 1958, p. 30). Ainda mais vigorosa foi a reação de Petrarca ao suposto valor do *negotium*, e isso embora seu grande herói Cícero o tivesse assumido. Em 1346 ele compôs um tratado de louvor à *Vida solitária*, e mais tarde, em suas cartas *De coisas familiares*, censurou energicamente Cícero por ter se disposto, nos últimos anos de vida, a "abandonar o *otium* adequado a sua idade e profissão", para retornar à vida política, com "seu envolvimento em tantas querelas inúteis".[21]

Quando chegamos aos humanistas de início do Quatrocentos, porém, encontramos uma convicção cada vez maior de que a vida sábia deve incluir, ao mesmo título que a contemplação, a ação prudente; por isso, eles insistem na absoluta inadequação do puro *otium*, até mesmo para um poeta ou sábio (cf. Rice, 1958, p. 30). Uma das primeiras e mais enfáticas expressões dessa nova escala de valores se pode ler numa carta escrita por Vergerio em 1394 (p. 436). Ele se imagina no papel de Cícero, respondendo às críticas de Petrarca por querer se manter envolvido nas coisas da política. E Vergerio faz Cícero insistir em que, como um homem tem sempre o dever de esforçar-se por "conquistar primeiro o apreço de seu país e depois o de toda a humanidade", está plenamente justificado que ele quisesse "estar constantemente empenhado no *negotium*" (p. 439). No prazo de apenas uma geração, essa explícita recusa do ideal aristotélico, segundo o qual o *otium* constitui o mais elevado modo de vida, veio a se tornar assim um dos principais valores humanistas. Cerca de três décadas depois, quando Bruni escreve sua *Vida de Dante*,

ele dirá que uma das melhores qualidades do poeta — criticando Boccaccio por omiti-la em sua biografia — foi conseguir conservar-se útil a sua cidade mesmo enquanto se dedicava aos estudos mais meticulosos. Isso prova — acrescenta Bruni — que a tese de que "ninguém pode ser considerado um estudioso se não se enterrar na solidão e no ócio" não passa da "falsa opinião" de "gente ignorante". A verdade, conclui, é que "afastar-se e alhear-se da sociedade é característico daqueles que, devido a sua própria incapacidade mental, se tornam inaptos ao conhecimento de qualquer espécie" (p. 84).

Finalmente, essa reação contra a especulação pura dos escolásticos, que tinha como corolário sua falta de interesse pela vida cívica, também contribui para explicar por que, para os humanistas de primórdios do Quatrocentos, era tão importante dirigir suas obras a seus concidadãos considerados como um todo. Também isso representava uma completa ruptura com as tradições intelectuais que haviam chegado até eles. Conforme vimos, até mesmo seus predecessores mais próximos — os primeiros *dictatores* — tendiam a dedicar o que escreviam não ao conjunto dos cidadãos, mas aos *podestà* e outros magistrados eleitos. Ainda em 1400 se pode notar uma perspectiva análoga em Salutati, que no seu *Tratado sobre os tiranos* adotou a opinião do governante, insistindo nos perigos que acarreta qualquer justificação do tiranicídio e chegando mesmo a defender Júlio César da acusação de ter governado como tirano.[22] Quando, porém, chegamos aos discípulos de Salutati, vemos um forte empenho em alcançar um público diferente e bem mais amplo. Bruni inicia a segunda parte de seu *Diálogo* (p. 78) com uma crítica discreta a Salutati, por haver conservado uma perspectiva monárquica, e mais tarde, em sua *Oração*, gaba-se de que os florentinos "têm pela arrogância e pretensão dos poderosos o mais firme ódio", e "em todos os cidadãos prezam tanto a *virtus* como a probidade" (p. 3). E Alberti, em seus diálogos *Da família*, nos apresenta o que podemos considerar o mais convicto resumo dessa nova atitude. Desdenha a mera idéia de atuar como conselheiro ou assessor de príncipes, alegando que estes são "indolentes, não praticando nenhum ofício honroso", e além de tudo é dificílimo educá-los, já que de costume "se entregam por completo a seus apetites" (p. 259). Por isso, deposita sua confiança na cidadania de Florença, a quem se dirige de todo o coração, aconselhando os chefes das famílias, mesmo os mais simples, sobre as maneiras de "acompanhar os negócios de Estado", de "portar o fardo dos cargos públicos" e de assegurar que se "preserve a serenidade" e se "garanta o bem-estar" dessa República, da qual eles são, a um só tempo, os governantes e os governados (p. 186).

O resultado dessa ofensiva antiescolástica, com as definições positivas que ela acarretou, foi que finalmente os humanistas vieram a ter uma nova

visão da história e, ao mesmo tempo, uma confiança absolutamente notável no papel que nela desempenhavam. Isso também os levou a questionar uma das teses centrais do cristianismo agostiniano (cf. Mommsen, 1959c). Santo Agostinho havia considerado a história linearmente, como o gradual desenvolvimento ou revelação dos propósitos de Deus a respeito do mundo. Os humanistas, ao contrário, retornaram à idéia, que Aristóteles foi o primeiro a formular, no livro v de sua *Política*, e que Políbio e Cícero depois retomaram, segundo a qual se pode mostrar que o curso dos acontecimentos humanos procede numa série de ciclos recorrentes. Para os humanistas, essa tese não devia sua validade apenas às autoridades mais antigas, mas também à sua convicção de que a idade de ouro da Antiguidade, depois de encoberta por um longo período de obscurantismo escolástico, agora ressurgia, ao redescobrirem eles as glórias do mundo clássico. Por isso vemos Salutati, já em 1379, comentar com a mais viva aprovação a passagem, no começo do Eclesiastes, que nos assegura que "nada há de novo debaixo do Sol" (Emerton, 1925, p. 304). Ele reconhece que "nada retorna exatamente da mesma forma", mas observa que "a cada dia que passa vemos renovar-se alguma imagem do passado", e prediz: "Tudo o que hoje é haverá de retornar" (Emerton, 1925, pp. 303, 305).

Com essa nova idéia do passado, os humanistas adquiriram uma convicção igualmente exaltada de sua posição no ciclo em constante mudança das coisas. Assim, inventaram o conceito de idade "média" — ou também o de idade "das trevas" — para descrever o período separando as conquistas da Antiguidade clássica e a restauração, que então sucedia, dessas grandezas passadas. Isso também fez inverter-se o modo dominante de dividir o passado. Antes, toda a Antiguidade fora geralmente considerada uma era de ignorância e trevas, dissipando-se a escuridão somente com o advento de Cristo, "luz do mundo". Mas agora os humanistas identificavam o nascimento das trevas, a despeito da encarnação, com o ocultamento da cultura clássica, que ocorreu ao surgir o cristianismo — uma leitura da história localizada mais perto de Gibbon do que dos cristãos.

Essa nova perspectiva já se pode encontrar em Petrarca, especialmente na carta que escreveu em 1359, explicando por que se resolvera a encerrar seu estudo *Dos varões ilustres* logo depois de terminar a República romana (cf. Mommsen, 1959a, pp. 111, 118). Não quis prosseguir, disse, porque a esse tempo se seguiu uma era de "muitas trevas" e de pouquíssimos homens notáveis (cf. Mommsen, 1959a, pp. 118, 122). Vários humanistas do primeiro Quatrocentos adotaram esse vocabulário, com suas conotações, acentuando porém o seu espírito polêmico. Bruni dedicou a primeira parte de seu *Diálogo* a lamentar o fato de que "o glorioso legado" do mundo antigo tivesse sido "tão pilhado" pelas vagas de trevas e barbárie (pp. 58, 62). Giovanni Andrea

Bussi (1417-75) colocou literalmente entre parênteses esse período dito de obscurantismo, rotulando-o, com deliberada condescendência, "a idade média" (Edelman, 1938, p. 4). E Flavio Biondo foi o primeiro historiador a desenvolver a idéia, subjacente à nova denominação, de que o passado pode dividir-se em três distintos períodos — o que ele fez no começo dos anos 1440, ao esboçar o argumento de suas *Décadas* (Hay, 1959, pp. 102, 116-7). O resultado foi a primeira história deliberada da Europa "medieval" — o primeiro panorama a se organizar em torno da idéia, já então aceite, de que o milênio seguinte à queda de Roma, no ano 410, podia ser tratado como uma unidade consistente de tempo histórico.

É bem típico dos humanistas, aliás, que não se limitassem a constatar que chegava ao fim o período das trevas, mas, além disso, se vissem como os principais agentes dessa esplêndida transformação do mundo (Weisinger, 1943, pp. 563, 567). Para exprimir essa confiança, serviram-se de duas metáforas, ambas fadadas a moldar, em definitivo, nossa maneira de pensar o Quatrocentos e sua importância. Uma enfatiza a idéia de um novo nascimento, de um retorno à vida, de um Renascimento ou Renascença no estudo das artes e das letras. Valla, por exemplo, no prefácio a seu livro sobre *As elegâncias da língua latina*, diz que os estudos humanos "despertaram em nosso tempo e retornaram à vida" (*reviviscant*) depois de "passarem tanto tempo num estado de degenerescência" (p. 14). Outra metáfora dileta dos humanistas é a da aurora que se enxerga, pondo fim às trevas e marcando a volta da luz. Petrarca utiliza precisamente esses termos em seu escrito *De sua ignorância*, ao tratar de quem — como ele — começou a "desfrutar da luz" e não se sente mais obrigado a "tropeçar na escuridão", esbarrando em pedantismos escolásticos (p. 96). Bruni também fala, na sua *Oração*, de Florença, que conseguiu "devolver à luz" (*in lucem revocavit*) o conhecimento das letras latinas, assim "recuperando e fazendo reviver uma forma de estudo antes conservada quase morta" (p. 4). E Salutati parece fazer eco a uma opinião corrente quando, numa carta de 1406, lembra que segundo Poggio o homem mais digno de admiração por "trazer de volta à luz" (*redacta ad lucem*) o conhecimento das letras humanas era Petrarca, cujo maior título para a fama consistia em ter sido "o primeiro a encorajar tais estudos por seu próprio esforço, indústria e vigilância" (IV, p. 161; cf. Weisinger, 1944, pp. 625-6).

Bastou os humanistas se convencerem de que haviam posto fim à Idade das Trevas e de que iniciavam uma genuína Renascença, para se sentir em condições de concluir — representando um passo a mais, e muito ambicioso — que a luz que ora acendiam haveria de brilhar tal como jamais fulgira no passado. Bruni já se sentia autorizado, no fim de seu *Diálogo*, a exprimir a esperança de que "nossas autoridades florentinas" no campo das artes liberais "possam se igualar aos sábios da Antiguidade, ou mesmo superá-los" (p. 96).

Uma geração passou, e Benedetto Accolti afirmava com ênfase ainda maior, em seu *Diálogo sobre a proeminência dos homens de sua época*, que o mundo antigo finalmente encontrara seu par em grandeza (cf. Baron, 1966, p. 347). E tão logo se revelou possível ter um panorama global das produções do Quatrocentos, essa crença na superioridade dos "modernos" sobre os "antigos" se converteu em artigo de fé. Na década de 1550, quando fez seu balanço das maravilhas da Renascença italiana no campo da arte, Vasari não tinha a menor dúvida de que mestres do quilate de Michelangelo haviam "superado em glória" as mais brilhantes obras da Antiguidade (cf. Panofsky, 1960, p. 33). E em 1567, quando Louis le Roy (1510-1577) escreveu suas *Considerações* sobre a história de seu tempo, sentiu-se capacitado a expressar a maior fé no novo "ápice de perfeição" que fora alcançado "no curso dos últimos cem anos", dizendo que "não apenas voltaram à luz coisas previamente encobertas pelas trevas da ignorância", mas também que "hoje conhecemos muitas outras coisas ignoradas por completo na Antiguidade" (Weisinger, 1945b, p. 418; cf. também Gundersheimer, 1966, pp. 115-6).

5
A ERA DOS PRÍNCIPES

O TRIUNFO DO GOVERNO DOS PRÍNCIPES

No final da década de 1530, Francesco Guicciardini, que escrevia sua *História da Itália*, dividiu a Renascença tardia em duas fases distintas, que se opunham de uma maneira que até podemos considerar trágica. Como explica no início dessa sua obra, a linha divisória passa pelo ano de 1494, quando as "tropas francesas, a pedido de nossos próprios príncipes, começaram a instigar aqui as piores dissensões" (p. 3). Antes desse momento fatal, "nunca a Itália conhecera maior prosperidade, ou vivera situação tão favorável" (p. 4). O longo conflito entre Florença e Milão finalmente chegara a bom termo em 1454, e depois disso "reinaram por toda a parte a maior paz e tranqüilidade" (p. 4). Com a entrada dos franceses, porém, a Itália começou a padecer de "todas aquelas calamidades que costumam afligir os míseros mortais" (p. 3). Quando Carlos VIII invadiu a península, naquele ano de 1494, o rei da França submeteu Florença e Roma, avançou a ponta de espada até Nápoles e autorizou seu enorme exército a devastar os campos. Seu sucessor, Luís XII, efetuou mais três invasões, atacando Milão seguidas vezes e fazendo a guerra tornar-se endêmica por toda a Itália. Finalmente, o maior desastre de todos deu-se no início da década de 1520, quando o imperador Carlos V decidiu pôr em xeque a dominação que os franceses exerciam sobre Milão — decisão essa que haveria de converter o *Regnum Italicum* inteiro num único campo de batalha por bons trinta anos (Green, 1964, pp. 94-9).

Uma tendência, porém, não conheceu reveses em meio a esses períodos em que tanto oscilava a fortuna: o avanço constante e ininterrupto de formas cada vez mais despóticas de principado. Às vezes, como sucedeu em Nápoles e Milão, isso não chegava a representar uma mudança radical de estilos de governo, limitando-se a significar a vitória de senhores novos e mais poderosos. Mas, em cidades com uma ativa tradição republicana — como Florença ou Roma —, o resultado foi um demorado conflito entre os defensores da

"liberdade" republicana e os expoentes das práticas que se acusava de "tirânicas".

Se quisermos acompanhar esse conflito em Roma, dificilmente teremos melhor guia do que a análise que Maquiavel faz dos principados eclesiásticos, no *Príncipe*. Ele começa observando que o ponto mais fraco dos papas de inícios do século XV foi sua incapacidade de conter as facções antagônicas dos "barões de Roma", lideradas respectivamente pelos Orsini e pelos Colonna (p. 75). Essas duas famílias se empenhavam desde muito tempo a insuflar conflitos, tendo ambas a grande ambição de impedir o papado de exercer qualquer controle que fosse sobre o governo da cidade. Em 1434 os Colonna deram apoio a um levante republicano, forçando Eugênio IV a abandonar Roma por nove anos; em 1453, uma conspiração análoga, também republicana, aterrorizou os últimos anos do pontificado de Nicolau V (Armstrong, 1936, pp. 169, 174). Mas, como Maquiavel nos narra, a situação mudou de forma dramática na última parte do século XV. Primeiro veio Sisto IV, "um papa animoso", que desbaratou as camarilhas republicanas e começou a restaurar sua autoridade temporal por todos os Estados pontifícios (p. 75). Sucedeu-lhe Alexandre VI, a quem Maquiavel elogia por ter mostrado, "mais que todos os pontífices que já existiram", em que ampla medida o prestígio do papado podia ser exaltado utilizando-se, sem qualquer vacilação, "o dinheiro e a força armada" (p. 75). E finalmente veio o brilhante reinado de Júlio II, que "tudo fez com a preocupação de engrandecer a Igreja" e "alcançou êxito em todas as suas empresas" (p. 76). Ele já "encontrou a Igreja forte", estando "extintos os barões de Roma" e, devido ao vigor de que Alexandre dera mostra, "anuladas as facções" que eles dirigiam. Mas ele "ampliou os trabalhos" que encontrou iniciados ou realizados, convertendo o papado num principado despótico e num poder militar da envergadura que Maquiavel considerava ser essencial para se erradicar a corrupção da vida política (p. 76).

Em Florença, ocorreu na mesma época uma extensão análoga, ainda que mais insidiosa, das práticas "tirânicas". Podemos fazer essa transformação remontar até o ano de 1434, quando Cosme de Medici regressou do exílio e começou a constituir uma oligarquia política sob sua direção.[1] Outro passo para a criação da *signoria* se deu em 1458, quando um novo Conselho dos Cem — bem mais sujeito à manipulação eleitoral do que os conselhos anteriores, com maior número de membros — recebeu o poder de opinar e legislar numa grande variedade de assuntos financeiros e políticos (Rubinstein, 1966, pp. 113-6). Mas o passo definitivo na instituição do despotismo mediceu data de 1480, quando o neto de Cosme, Lourenço, o Magnífico, conseguiu criar o Conselho dos Setenta, órgão permanente cujos membros eram em sua maioria seus partidários e que recebeu poderes quase completos sobre os

negócios da República (Rubinstein, 1966, pp. 199-203). Como disse nessa mesma década um dos que ainda se opunham a Lourenço, o resultado de todas essas "reformas" foi a criação de um regime no qual "nenhum magistrado se atrevia, sequer nos assuntos mais ínfimos, a decidir o que quer que fosse" sem antes obter o aval do Magnífico (Rubinstein, 1966, p. 225).

Isso não quer dizer que os florentinos tenham abandonado seus antigos direitos constitucionais sem lutar. Depois da morte — prematura — de Lourenço, em 1492, houve duas tentativas bastante sérias de excluir seus sucessores do poder e de restabelecer as velhas tradições de liberdade republicana. O primeiro desses golpes de Estado deu-se em 1494, quando Piero, filho de Lourenço, foi exilado logo depois de entregar, sem dignidade alguma, Florença aos franceses (Rubinstein, 1966, pp. 229-35). A segunda revolta ocorreu em 1527, quando os Medici foram novamente afastados do poder e a República foi, de novo, restaurada.

Mas essas tentativas não conseguiram deter o inexorável movimento de Florença no rumo do *governo d'un solo*. A República de 1494 ruiu sem nenhuma glória em 1512, quando os Medici retomaram o poder apoiados em tropas espanholas (Schevill, 1936, p. 369). E o derradeiro esforço na direção de um regime popular, em 1527, conheceu ainda mais depressa o fracasso. O papa Medici Clemente VII conseguiu firmar um tratado com o imperador Carlos V já em 1529, pelo qual este se comprometia a lançar seus exércitos contra os insurretos florentinos (Schevill, 1936, p. 487). Depois de resistir, com notável bravura, por mais de um ano, a República finalmente se viu forçada a capitular, e ficou em mãos de Clemente VII a decisão sobre seus negócios internos. O papa prontamente designou o jovem bastardo Alexandre de Medici como *gonfaloniere* vitalício de Florença, e em 1532 investiu seus herdeiros e sucessores com o senhorio perpétuo da cidade. Assim, a República florentina terminou se dissolvendo no grão-ducado de Toscana, e nos dois séculos que se seguiram viveu sob o governo de uma sucessão de duques da casa de Medici, cada um mais ineficiente que o outro (Schevill, 1936, p. 514).

O triunfo final dos *signori* por quase toda a península ajudou a trazer à luz uma série de elementos importantes no pensamento político da Renascença. Uma das principais mudanças devidas a eles foi uma sensível redução do interesse pelos valores que sustentavam a tradicional concepção republicana de cidadania. Para Bruni e seus sucessores, parecia óbvio que a idéia de *negotium*, ou de um engajamento integral nas questões da cidade, correspondia à vida mais digna que um homem podia levar. Mas, para Pico, Ficino e os demais grandes pensadores do final do Quatrocentos, o que parecia óbvio era ser a vida de *otium*, ou de um retraimento contemplativo, a que mais apreço merecia (Rice, 1958, p. 58). Assim eles destituíram as obras de Cícero da posição proeminente que lhes fora atribuída pelos humanistas "cívicos" da

fase anterior, e proclamaram — para usarmos a frase de Ficino — que os diálogos do "divino Platão" deviam ser respeitados como "os primeiros e maiores" tratados filosóficos do mundo antigo (vol. 2, pp. 116, 117).

Um efeito dessa mudança de devoção foi que o interesse voltado à política pelos humanistas do começo do século veio a ser tido como uma forma menor, e mesmo vulgar, de preocupação intelectual. Essa atitude está claramente expressa na *Oração sobre a dignidade do homem*, de Pico, na qual ele verte seu desdém sobre aqueles que voltam sua carreira "para o lucro ou a ambição", e se jacta de haver "renunciado a todo interesse pelos negócios privados e públicos", a fim de se consagrar, "por inteiro, ao ócio contemplativo" (p. 238). Um resultado mais radical de ter abandonado o valor do *negotium* foi a idéia de se engajar de forma significativa nos negócios de governo acabar sendo considerada completamente inviável. Esse espírito cético mais tardio é bem ilustrado por Francesco Doni (1513-74), que escreveu na geração seguinte à dissolução final da República florentina. Ele insiste constantemente em que nada, em absoluto, se pode fazer para corrigir a corrupção do mundo, e acrescenta que essa convicção quase cínica deve ser entendida como nada mais que o cultivo de "uma boa ignorância" (cf. Grendler, 1966, pp. 243-6).

Outra mudança de perspectiva a coincidir com a era dos príncipes foi que aqueles que continuaram a dedicar mais atenção ao estudo da política passaram a dirigir seus tratados a um público bastante diferente (cf. Gilbert, 1939, p. 456). Como vimos, os primeiros humanistas "cívicos" supunham como normal um contexto em que as instituições fossem republicanas, e costumavam dirigir seus conselhos e exortações ao corpo inteiro de seus concidadãos. Mas, quando chegamos aos humanistas da Renascença tardia, quase sempre vemos que pressupõem um contexto no qual o governo cabe a príncipes, mesmo quando está evidente — é o caso de Patrizi e Maquiavel — que suas preferências pessoais pendem para a República. Notamos, por conseguinte, que eles tendem a minimizar a importância do cidadão individualmente considerado, e a centrar toda a sua atenção na figura muito mais imponente e influente do príncipe.

Isso não significa que tenham sido esses os primeiros pensadores a compor livros de conselhos destinados, especificamente, a *signori* ou príncipes. Já observamos o surgimento de um gênero literário dessa ordem na Pádua do século XIV, com Ferreto de Ferreti escrevendo um elogio dos Della Scala quase imediatamente depois de eles tomarem o poder (em 1328), e Pier Paolo Vergerio redigindo, entre 1394 e 1405, seu fragmento *Da monarquia* (Robey, 1973, p. 17). O mesmo logo sucedeu em Milão, especialmente depois que Giangaleazzo Visconti passou a salientar o caráter absoluto de seu poder, proibindo o uso do termo *popolo* e determinando que todos os cidadãos deve-

riam ser chamados de seus *subditi*, ou súditos (Hay, 1961, p. 105). Os humanistas de Milão prontamente responderam com uma série de panegíricos exaltando o governo dos príncipes. Na década de 1420, Uberto Decembrio (c. 1350-1427) dedicou quatro livros intitulados *Dos assuntos públicos* a Filippo Maria Visconti, e seu filho Pier Candido Decembrio (1392-1477) escreveu um *Elogio à cidade de Milão*, em 1436, em réplica ao *Elogio* que, uns trinta anos antes, Leonardo Bruni consagrara à República florentina (Cosenza, 1962, pp. 607-9; Baron, 1966, pp. 69, 425).

Ainda assim, porém, será correto afirmar que tais elogios e livros de conselhos conheceram o apogeu na segunda metade do século XV. Nesse período, o gênero literário de que falamos até mesmo veio a adquirir uma dimensão suplementar. Numerosos tratados começaram a ser escritos não tanto para o uso dos príncipes quanto para o de seus cortesãos, com o objetivo de instruí-los quanto a sua educação, comportamento e papel em relação ao príncipe. Um dos primeiros exemplos nesse sentido foi o panfleto de Diomede Carafa sobre *O perfeito cortesão*, que ele concluiu enquanto estava ligado à corte de Nápoles, na década de 1480 (Cosenza, 1962, p. 419). Mas, nesse campo, a obra mais célebre e influente foi *O livro do cortesão*, de Baldesar Castiglione (1478-1529), uma série de diálogos que conheceram sua primeira redação entre 1513 e 1518, sendo impressos dez anos mais tarde, e vieram a constituir uma das obras mais lidas no século XVI (Mazzeo, 1967, p. 132).

Mas os principais destinatários dos livros de conselhos foram justamente os príncipes, e é evidente que a maioria dos humanistas concebia seus tratados tendo já em mente tal ou qual príncipe em particular. Assim, Francesco Patrizi (1412-94) dedicou sua pormenorizada análise *Do reino e da educação do rei*, redigida na década de 1470, ao papa Sisto IV (Cosenza, 1962, p. 1345). Bartolomeo Sacchi (1421-81) escreveu seu tratado sobre *O príncipe*, em 1471, para um dos duques de Mântua da família Gonzaga (Baron, 1966, p. 437). Diomede Carafa (1407-87), além de redigir conselhos para cortesãos, dirigiu na década de 1480 a Fernando de Nápoles um memorando sobre *O ofício de um bom príncipe* (Gilbert, 1939, p. 469). E Giovanni Pontano (1426-1503), que por mais de vinte anos serviu a Ferdinando na qualidade de secretário, havia despertado a atenção do rei ao lhe oferecer, em 1468, um tratado sobre *O príncipe* (Cosenza, 1962, pp. 1461-2).

O mais célebre, porém, de todos esses livros de aconselhamento foi, sem sombra de dúvida, *O príncipe* de Maquiavel, que ele completou em fins de 1513 e dedicou uns dois anos depois "ao magnífico Lourenço de Medici" (p. 29).[2] Em 1513 Maquiavel, que até então só servira à República florentina, tinha — não obstante — boas razões para oferecer seus préstimos de conselheiro a um príncipe (Ridolfi, 1963, pp. 15, 131-2). A República desabara, como já vimos, no ano anterior; os Medici haviam retomado o poder; e assim

Maquiavel subitamente se vira sem emprego e sem meios de vida. Precisava conquistar as boas graças dos novos senhores da cidade com a maior urgência, e com algum otimismo esperava (como se evidencia das cartas que então escrevia a Vettori),[3] caso conseguisse persuadir os Medici a ler o seu livro, que lhe fosse facultado voltar ao ofício público, como tanto queria. O livro fracassou nesse propósito, mas, enquanto contribuição ao gênero literário dos livros de conselho para príncipes, teve um sucesso tão grande que revolucionou o próprio gênero.

O IDEAL HUMANISTA DO PRINCIPADO

Embora a teoria política da Renascença tardia nos mostre uma mudança assim radical de enfoque, seria um equívoco concluir que os livros de aconselhamento dirigidos a príncipes — que tão bem a representam — nada devessem ao pensamento político humanista da época anterior. Nada havia de muito novo na idéia de oferecer conselhos práticos aos dirigentes políticos, explicando-lhes como conduzir a coisa pública. Séculos antes, já era esse o objetivo da tradição de livros de aconselhamento apresentados aos *podestà* e aos magistrados urbanos, e essa tradição, por sua vez, se enraizava na idéia ainda mais antiga de se estender um "espelho" aos príncipes, oferecendo-lhes dessa forma uma imagem ideal e pedindo-lhes que nela procurassem divisar o seu reflexo.[4] E tampouco havia nada de novo nas idéias subjacentes ao aconselhamento que os humanistas da Renascença tardia propunham aos príncipes seus contemporâneos. Quando nos dispomos a estudar suas obras, o primeiro ponto que sentimos merecer destaque é a larga medida em que eles continuaram a buscar inspiração nas atitudes e valores definidos pelos humanistas "cívicos" de começos do século XV.

O seu herói era ainda o *vir virtutis*, e eles continuavam insistindo em que a ambição mais adequada a uma personalidade heróica consistia em almejar o mais elevado grau de honra, glória e fama (cf. Kontos, 1972, pp. 83-8). Os humanistas dessa época até acentuaram a ênfase deposta nessas convicções já tradicionais, uma vez que costumavam considerar o príncipe alguém capaz de atingir uma *virtus* quase insuperável. Patrizi proclama, no cabeçalho de um de seus capítulos, que "o rei deve fundar sua glória em seus feitos", e jamais põe em dúvida que a glória deva ser tida como "a máxima recompensa que se possa dar ao exercício da *virtus*" (p. 399). Castiglione demonstra apego ainda mais forte a essa mesma escala de valores, especialmente no livro IV do *Cortigiano*, ao examinar a relação do cortesão com o príncipe. Começa proclamando que a ambição máxima do cortesão, e "o fim para o qual ela se dirige", há de consistir em prover o seu senhor com os melhores conselhos

políticos (p. 288). Explica, então, que ao dar tais conselhos ele deve ter em consideração assegurar que o príncipe sempre busque "a honra e o proveito", se esforce por alcançar "os píncaros da glória", e assim consiga fazer-se "famoso e ilustre no mundo inteiro".[5] No correr dos diálogos sempre se pressupõe que, embora possa haver erro em "almejar a falsa glória ou aquela que não se merece", não há menos erro em "furtar-se a uma honra merecida e [em] não almejar aquele louvor que é a única e genuína recompensa dos esforços virtuosos" (p. 99).

Esses valores são endossados com igual ênfase no *Príncipe*, de Maquiavel. O secretário florentino insiste em que a conduta do príncipe deve ser tanto *onesta* quanto *utile*, e por isso mesmo pretende que todos os príncipes tomem como modelo "alguma figura histórica que tenha recebido louvor e honra", mantendo sem cessar em mente "os seus feitos e atos" (p. 90). Aponta o rei Fernando de Aragão como um governante da época que merece ser imitado; exalta-o no começo de seu capítulo sobre "Como um príncipe deve agir para conquistar a honra", afirmando que, "de rei fraco, ele se ergueu até se tornar, pela fama e glória, o primeiro rei da cristandade" (p. 119). Inversamente, não esconde o desprezo que sente por Agátocles da Sicília, a despeito de seus sucessos notáveis, já que os métodos criminosos por ele sistematicamente empregados "podem proporcionar poder a um príncipe, mas não glória" (p. 63). E quando, no final do *Príncipe*, Maquiavel dirige a palavra, sem intermediários, aos Medici, sua principal preocupação ainda consiste em lhes assegurar que "nada cobre um homem de maior honra" do que a fundação de um novo principado — recordando-lhes, assim, que, se tiverem êxito no trazer à Itália "novas leis e novas instituições", com isso haverão também de conquistar, para si, o maior prêmio possível da vida política (pp. 133-6).

Um segundo elemento de continuidade entre os teóricos dos espelhos dos príncipes e seus predecessores assenta na análise que fizeram, uns e outros, das forças que se contrapunham ao *vir virtutis* em sua busca de honra, glória e fama. Todos eles concordam em que a máxima responsabilidade pela ruína dos mais bem elaborados de nossos planos deve atribuir-se ao poder caprichoso, e eventualmente avassalador, da Fortuna. Obviamente se admite, como explica Pontano em seu tratado *Da Fortuna*, que a deusa, embora seja "desprovida de razão", pode às vezes mostrar-se "capaz de contribuir para a felicidade de alguém" (pp. 519, 543, 549). O mais realçado, porém, costuma ser o poder da fortuna para nos infligir danos inesperados e, com freqüência, irreparáveis. Em nenhum lugar esse tema é tratado com amargura comparável à que lemos no *Livro do cortesão*, de Castiglione. Tantas vezes ele invectiva a Fortuna por "alçar aos céus a quem lhe apraz", e por "lançar às profundezas os mais dignos de ser exaltados", que *O cortesão* acabou sendo incluído

no Índex pela heresia de atribuir tal importância a uma divindade pagã (cf. pp. 1-2, 14, 30, 285; Cartwright, 1908, II, p. 446).

A mesma convicção encontramos reiterada — e com veemência — no *Príncipe* de Maquiavel (cf. Flanagan, 1972, pp. 127-35). Como Pontano, ele começa reconhecendo ser possível atrair os favores da Fortuna; dessa maneira, diz, às vezes se permite que certos homens "realizem grandes feitos". No seu capítulo inicial, Maquiavel postula haver duas principais vias pelas quais se adquire um principado — pelo exercício da *virtù* ou pelo dom da fortuna (p. 33). Adiante, numa seção dedicada ao estudo dos "principados novos adquiridos com o auxílio da fortuna", ele considera o caso de César Bórgia o mais instrutivo exemplo de um homem que "adquiriu seu estado" exclusivamente graças à "boa fortuna" (pp. 53-4). O que o autor mais ressalta, porém, é o caráter instável da deusa, de que resulta ser louco todo aquele que confiar, por alguma duração de tempo, em seus favores. Maquiavel assim dedica o penúltimo capítulo da obra a uma meditação sobre "O quanto pode a Fortuna nas coisas humanas", comparando-a nessa passagem a "um daqueles rios impetuosos que, quando se encolerizam, inundam as planícies" e "não deixam qualquer possibilidade de resistência" (p. 130). Por analogia, conclui que a moral a extrair da carreira de César Bórgia é que um príncipe deve sempre contar mais com sua própria *virtù* do que com os favores da Fortuna ao procurar "conservar seu estado". Tendo adquirido o poder inteiramente "por meio da boa fortuna de seu pai", César estava particularmente sujeito a perdê-lo tão cedo a sorte o desertasse. Isso, aliás, sucedeu com terrível presteza, de modo que "o que ele instituiu foi em vão", e terminou a vida como uma presa "da extraordinária e desordenada malícia da Fortuna" (pp. 54-5).

Tendo enfatizado o papel da fortuna nos negócios humanos, os autores dos espelhos oferecidos aos príncipes passam a indagar de que qualidades necessita um governante, se deseja assegurar que o poder da Fortuna seja reduzido e controlado. A resposta que propõem é mais um elemento a revelar em que medida eles dependem do esquema conceptual delineado pelos humanistas de inícios do Quatrocentos. Concordam todos, na expressão de Patrizi, que "apenas por meio da *virtus*" um príncipe pode ter a esperança de vencer a malícia da Fortuna e de realizar os objetivos da "honra, glória e fama" (p. 228). Tal como os humanistas que o precederam, Patrizi aqui está defendendo duas teses principais. Uma é que um príncipe que adquira a genuína *virtus* "jamais será dominado pela fortuna em seus negócios", porque constantemente terá condições de conservar sua firmeza, mesmo ante circunstâncias as mais adversas (p. 280). A outra é que, sendo "a boa fortuna sempre companheira da coragem", um príncipe que tenha *virtus* também será o que tem as melhores oportunidades para conquistar o apoio da caprichosa deusa na condução de seus negócios (p. 280). Assim se considera o conceito de *virtus* o

mais representativo da qualidade-chave que o príncipe mais necessita cultivar, se há de "conservar seu estado". Como assinala Pontano em seu tratado *Do príncipe*, "a *virtus* deve ser honrada em tal medida" que todos os príncipes "devem bater-se por segui-la", em todos os seus atos públicos (pp. 1034, 1042). A *virtus* é "a coisa mais esplêndida que há no mundo", excedendo o próprio Sol em magnificência, pois "os cegos não podem contemplar o Sol", mas "até eles podem divisar a *virtus* com a maior clareza" (p. 1044).

Mais uma vez encontraremos Maquiavel reiterando, no *Príncipe*, essas mesmas doutrinas. Aqui, ele começa insistindo em que um homem de autêntica *virtù* jamais poderá ser completamente derrotado, sequer pela fortuna a mais adversa. Embora conceda, em seu capítulo "De quanto pode a Fortuna nas coisas humanas", que a deusa bem pode ser "árbitra de metade das nossas ações", ainda sustenta que isso "nos deixa governar quase a outra metade" (p. 130). Acredita firmemente no adágio segundo o qual *Fortes Fortuna Adiuvat* — a Fortuna favorece o audaz. Diz que, "sendo ela mulher, favorece os jovens, porque são menos circunspectos e mais ardentes, e lhe dão ordens com mais audácia". E termina afirmando, num floreado característico, que — "por ser a Fortuna mulher" — a meta do homem de *virtù* deve consistir em "espancá-la e forçá-la", até submetê-la a sua vontade (p. 133).

Para Maquiavel, como para os outros humanistas, o conceito de *virtù* serve dessa forma para indicar a qualidade indispensável que capacita um príncipe a vencer as pedras e setas da enfurecida Fortuna,* e a aspirar assim à obtenção da honra, glória e fama. Isso se evidencia com muita nitidez em seu capítulo "Por que os príncipes de Itália perderam seus Estados" (p. 128). Aqui ele previne todos os novos príncipes, se desejam alcançar "a dupla glória" que resultará de ter fundado um principado novo e de lhe consolidar a existência, que "os únicos meios bons, certos e duradouros" a utilizar são "aqueles que dependem de tuas próprias ações e de tua *virtù*" (p. 129). O mesmo tom ressurge, ainda mais vigoroso, no capítulo final do *Príncipe*, na "Exortação" de Maquiavel aos Medici para que "livrem a Itália das mãos dos bárbaros" (p. 133). Depois de assegurar-lhes que sua "ilustre casa" possui "fortuna e *virtù*", afirma não haver alguém mais capacitado que eles a "conduzir a Itália a sua redenção" (p. 135). E conclui citando a estrofe de *Minha Itália* na qual, conforme já vimos, Petrarca apelava a seus compatriotas para provar que sua *virtus* não estava perdida e que eles seriam capazes de ressuscitar as glórias da antiga Roma na Itália moderna (p. 138).

Finalmente, a maior parte dos autores desses "espelhos" dedicados aos príncipes retoma a familiar tese humanista de que, tendo a correta educação

(*) Aqui o autor se refere ao terceiro verso do monólogo de Hamlet *Ser ou não ser*. (R. J. R.)

um papel fundamental para modelar o caráter do *vir virtutis*, o bom conselho pedagógico está intrinsecamente articulado com o bom conselho político. Maquiavel de certo modo escapa a essa regra: apenas de passagem alude à "formação intelectual" do governante — talvez porque realmente acreditasse (como às vezes parece dar a entender) que a melhor educação para um príncipe consistiria, simplesmente, em aprender de cor *O príncipe* (cf. p. 89). Mas, na maior parte dos outros livros de aconselhamento destinados a príncipes ou cortesãos, notamos uma ênfase recorrente nas duas teses centrais que caracterizam, como antes observamos, os tratados de educação humanistas. Antes de mais nada, constata-se uma forte insistência na idéia de que não pode haver uma diferença abissal entre a educação adequada aos fidalgos e príncipes e a destinada aos "clérigos". Uma das mais célebres discussões desse tema encontra-se no livro inicial do *Cortesão*, de Castiglione. O autor dirige uma severa crítica aos franceses, por "considerarem eles que as letras causam prejuízo às armas", e por acreditarem — o que é coisa de bárbaros — que "constitui enorme insulto chamar alguém de clérigo" (pp. 67, 69). A convicção íntima de Castiglione é que, embora "o ofício principal e genuíno do cortesão deva ser o das armas", ele também precisa distinguir-se por suas façanhas culturais, "dominando não apenas a língua latina mas igualmente a grega", e sendo "bem versado" "naqueles estudos que denominamos *as humanidades*" (pp. 32, 70). Outro tema nosso conhecido que esses autores debatem é o currículo escolar destinado aos aspirantes quer a príncipe, quer a cortesão. A esse respeito, o que temos de melhor se deve a Patrizi, e está no livro II de seu *Do reino e da educação do rei*. O autor começa insistindo na necessidade de que os preceptores dos jovens príncipes sejam bem capacitados, e partindo desse ponto esboça um currículo detalhado de ensino no sabor mais tipicamente humanista. Principia este pela gramática, "o alicerce para todas as demais disciplinas", prossegue com o estudo dos melhores autores da Antiguidade, e conclui com uma análise bastante extensa do que o rei deve conhecer de matemática", bem como da importância da música e do exercício corporal (pp. 69-75, 78-86). Disso resulta que o príncipe deve envidar seus mais árduos esforços a fim de apresentar-se aos súditos como um "homem renascentista" modelar.

Até aqui consideramos em que medida os autores de espelhos dos príncipes, na Renascença tardia, continuavam a fazer seus os valores e conceitos já articulados pelos humanistas de inícios do Quatrocentos. Falta agora analisar por que vias as alterações que ocorriam em seu público os levaram a introduzir uma série de novos elementos em seu pensamento moral e político.

Um dos pontos em que se distinguem de forma mais radical da maior parte de seus antecessores diz respeito aos objetivos do governar. Os humanistas "cívicos", bem como os autores de livros de aconselhamento destinados aos *podestà* e aos magistrados das cidades, tinham a mais firme certeza de que na defesa da liberdade e da justiça residiam os valores supremos da vida política. *A contrario*, os autores de espelhos dos príncipes desenvolveram uma tese que — como vimos anteriormente — já fora delineada pelos primeiros defensores dos regimes "despóticos" e "tirânicos". Argumentavam eles que na governação o mais importante não consistia em defender a liberdade do povo, mas em conservar-lhe a paz. Essa nova escala de prioridades pode observar-se com toda a clareza na parte final do *Livro do cortesão*, de Castiglione. Um dos personagens desse diálogo tenta protestar contra a ênfase, a seu ver excessiva, que seus interlocutores depõem nas virtudes da tranqüilidade e da obediência. Afirma assim que, "como a liberdade nos vem de Deus como dádiva tão exaltada", é completamente errado "que um homem tenha dela um quinhão superior ao de outro", situação essa "que sucede sob o domínio dos príncipes, que em sua mor parte conservam seus súditos na mais dura servidão" (p. 304). Prontamente lhe respondem, porém, que uma tal concepção da vida política se reduz a uma pretensão a "vivermos como nos aprouver", em vez de pautarmos nossa vida "segundo as boas leis" (p. 305). E, tão logo o estado de liberdade e igualdade tenha sido assim identificado a uma condição de franca licenciosidade, os demais participantes do diálogo se sentem autorizados a concluir, com confiança renovada, que o verdadeiro ofício de um bom governante deve consistir em "ordenar seu povo segundo as leis e decretos que o faça viver em conforto e paz" e "gozar com toda a dignidade" de uma condição de serenidade que nada virá perturbar (pp. 310-1).

Uma mudança equivalente na escala de prioridades se lê com toda a nitidez no *Príncipe*. Maquiavel alude à "antiga liberdade" das Repúblicas, apenas para notar que ela tende a torná-las mais reticentes ao governo de um príncipe (p. 49). Seguidas vezes, afirma que o principal dever de um governante deve ser o de cuidar de sua própria "segurança e força", ao mesmo tempo que garante que seus súditos vivam "estavelmente e em segurança" (pp. 113, 114). E chega a definir seu objetivo, ao escrever *O príncipe*, como sendo o de expor um conjunto de regras que capacite quem as seguir "a aparentar uma permanência já longa no poder, de modo a se tornar mais seguro e firme em seu Estado do que se o tivesse governado por longos anos" (p. 128).

Os autores de espelhos dos príncipes geralmente prosseguem dizendo que, como o que melhor garante esses valores é a dominação por um príncipe, segue-se que a monarquia deve ser considerada a melhor forma de governo.

É verdade que tanto Maquiavel quanto Patrizi se recusam a efetuar essa inferência. Maquiavel, em particular, prefere manter em tensão duas teorias opostas sobre os méritos, respectivamente, do regime popular e do monárquico. Por um lado, ele enfatiza, tanto no *Príncipe* quanto mais tarde nos *Discursos*, que nas condições de uma corrupção política já acentuada será preciso — numa República tanto quanto num principado — recorrer ao poder forte de um único homem, a fim de restaurar no Estado a *virtù* que se perdeu. Mas, por outro lado, no *Príncipe* dá a entender, e posteriormente afirma com todas as letras nos *Discursos*, que sua preferência pessoal sempre estará voltada para a liberdade política e, por conseguinte, para a forma republicana de governo.

A argumentação mais corrente, porém, rezava que nenhum indivíduo que se preocupasse genuinamente com os valores da paz e da segurança poderia manter a opção — que lhe vinha da tradição — pela liberdade republicana. Encontramos essa tese enunciada com a maior convicção já no fragmento de Vergerio intitulado *Da monarquia* — e que tem por subtítulo "Da melhor forma de governo". Vergerio começa afirmando que o principal propósito do governar consiste em pôr termo às facções e em garantir a "segurança e a proteção da inocência" (p. 447). Alega então que "o governo pela multidão" nada proporciona além de "tumultos", com um interminável jogo que se trava entre os partidos, contínua pilhagem da propriedade e perene ameaça de guerra civil (p. 448). Por isso, considera óbvio que "deva preferir-se a monarquia ao governo pelo povo" (p. 447). Não se limita a proclamar que os príncipes "são muito melhores" para "eliminar todas as sedições e tumultos do meio dos cidadãos", mas até mesmo sustenta — numa confusão aparentemente deliberada das categorias que a tradição opunha — que, "com um bom rei que seja justo e clemente", temos assegurada "a verdadeira liberdade", porque "temos garantida a paz" (pp. 447, 449). No correr do Quinhentos, essa linha de pensamento pela qual se contrastava a segurança dos *regna* com o ambiente sedicioso das *communitates* acabou se tornando um lugar-comum entre os humanistas — como já era, havia muito tempo, no meio dos pensadores escolásticos. Quando, por exemplo, em 1583, Giovanni Rondinelli voltava o olhar para "os dias passados" da República florentina, sentia-se convencido de que por toda a era dos regimes populares a cidade nada mais era que "torreões, castelos e facções em luta", e de que a mais alta realização dos Medici havia sido a *pax Medicea*, pela qual puseram termo a todas essas perturbações da ordem ao impor a dominação pacífica em seu principado (cf. Cochrane, 1965, p. 12).

A outra grande alteração que os doutrinários dos espelhos impõem ao léxico político está centrada na análise que fazem de um conceito-chave, o de *virtus*. Até aqui, vimos que eles concordavam com seus predecessores huma-

nistas quanto a definir esse conceito, heuristicamente, como a qualidade que capacita alguém a enfrentar a força da fortuna e a atingir honra, glória e fama. Se agora, porém, passarmos a investigar mais a fundo as qualidades que eles tinham em mente ao utilizar esse termo, veremos que o fato de se interessar pela *virtus* dos governantes, mais que pela dos simples cidadãos, levou-os a introduzir dois novos e importantes matizes em sua análise.

O primeiro desses foi a idéia — adaptada da *Política* de Aristóteles — de que as qualidades que merecem ser admiradas num príncipe podem ser distintas daquelas que suscitam admiração num cidadão particular. Isso mostra como se equivocaram aqueles comentadores segundo os quais, para os autores ora em exame, "as virtudes políticas eram consideradas idênticas às privadas" (cf. Anglo, 1969, p. 190). Se considerarmos, um exemplo entre vários, a análise que Patrizi propõe da *virtus* em seu *Do reino e da educação do rei*, veremos que ele sustenta com a máxima clareza que "as virtudes do governante são uma coisa, as do povo, outra" (p. 95). Afirma que há muitas qualidades, especialmente as que convêm a "uma disposição modesta", que "despertam o maior louvor quando aparecem em cidadãos comuns", mas que não têm o menor cabimento em príncipes (pp. 95-6). Concede que "os cidadãos deveriam envidar os maiores esforços para adquirir a *virtus*", mas deixa bem claro que a seus olhos se trata de uma qualidade relativamente passiva, englobando o cultivo da "obediência e boa vontade" e da "gratidão pelos benefícios que recebem de seus reis" (pp. 371, 392).

A mesma dicotomia se encontra, agravada, no *Príncipe*. Maquiavel aqui apresenta a *virtù* do governante como uma força espantosamente criativa, a chave para que ele "mantenha seu estado" e se capacite a esmagar seus inimigos. O principal mérito do povo passa a residir em sua característica tendência a uma benigna passividade. Em toda essa obra, Maquiavel assume que "o povo pede apenas para não ser oprimido", e por isso mal se dá ao trabalho de lhe atribuir um papel minimamente relevante no drama da vida política. Insiste em que, enquanto o governante "não roubar à grande maioria a propriedade ou a honra", ela se "conservará satisfeita" e bastante maleável a suas vontades (p. 102). E aconselha o "príncipe sábio" a reforçar esses hábitos de lealdade concebendo "maneiras pelas quais seus cidadãos sempre e em todas as circunstâncias dele dependam", a fim de garantir que "eles sempre lhe sejam fiéis" nos tempos de necessidade (p. 71). O príncipe invariavelmente é retratado por Maquiavel como uma figura em movimento, enquanto a atividade do povo é confinada por ele "ao caráter irrequieto de uns poucos", "com os quais se pode tratar facilmente e por uma série de meios" (p. 102).

O segundo elemento novo que os humanistas do período tardio introduziram no estudo da *virtus* consiste numa tendência a explicar o sentido do termo referindo-o a um rol — cada vez mais marcado pelo heroísmo — de

qualidades morais individuais. Embora Maquiavel deixe bastante claro que não assume essa perspectiva, de modo geral os livros de aconselhamento mais acordes com a tradição pressupõem que a posse da *virtus* pode ser identificada à posse de dois conjuntos específicos entre as virtudes convencionais.

Antes de mais nada, proclama-se que ninguém pode alegar uma genuína *virtus* se não exibir todas as principais virtudes cristãs, bem como as virtudes "cardeais" listadas pelos moralistas da Antiguidade. Nesse aspecto da análise, nada vemos além de uma reiteração dos argumentos que já conhecíamos dos escritos de Petrarca e dos humanistas de inícios do Quatrocentos. Um dos casos em que melhor presenciamos essa retomada de temas passados pode ler-se no tratado de Patrizi, *Do reino e da educação do rei*. O autor indaga, no começo do livro VI, "o que é a *virtus*?", e observa que Platão nos fornece a essência da resposta "ao dizer que há quatro virtudes principais" (pp. 235, 237). Essas são então enumeradas e discutidas no pormenor. Primeiro, temos a virtude da prudência ou sabedoria, que se considera incluir a razão, a inteligência, a circunspecção e a sagacidade (pp. 237-50). Vem depois a virtude da temperança, que traz consigo modéstia, abstinência, castidade, honestidade, moderação e sobriedade (pp. 254-70). A terceira virtude cardeal é a fortaleza d'alma, uma qualidade mais simples e óbvia da qual se diz que é "a virtude adequada acima de tudo aos grandes homens" (p. 275). E, finalmente, temos a virtude totalizante da justiça, que Patrizi divide segundo seus aspectos divinos, naturais e civis, concordando com Platão em que ela deve ser considerada "o bem supremo de todos" (pp. 314-9). Mas o detalhamento dessa tipologia platônica não significa que Patrizi tenha encerrado sua análise. Agora ele passa a endossar, com muita ênfase, a ortodoxa tese humanista segundo a qual todas essas virtudes de nada valerão se não estiverem completadas e sustentadas pelas qualidades cristãs fundamentais, a piedade, a religião e a fé. Define a piedade como "a idéia de Deus", e diz que a religião é "a companheira inseparável" dessa virtude, dado que "lida com o culto do divino" (pp. 346-50). Mas insiste em que a maior virtude de todas está na fé cristã, que "exibe um tal esplendor que na sua falta todas as demais virtudes dos reis e príncipes empalidecem" (p. 358). A menos que os governantes cultivem essa qualidade, conclui Patrizi, "sua sabedoria será vã e falsa", sua temperança "triste e envergonhada", sua fortaleza d'alma "covarde e torpe", e a justiça que ministrarão "não passará de derramamento de sangue" (p. 358).

As outras virtudes que esses doutrinários valorizam são as que consideram mais adequadas a reis e príncipes. Uma tal preocupação mal aparecia na obra dos humanistas "cívicos", uma vez que seu interesse central consistia em analisar a *virtus* do corpo de cidadãos como um todo. Encontramos, porém, um precedente para essa preocupação nos primeiros livros de aconselhamento, aqueles que se destinavam aos *podestà* e demais magistrados urbanos:

no essencial, foi neles que os autores de espelhos dirigidos aos príncipes se inspiraram, desenvolvendo agora seus temas em estilo mais elaborado.

Os espelhos dos príncipes começam proclamando que todos os governantes devem esforçar-se por adquirir as virtudes da liberalidade e magnificência. Essas duas figuram "entre as maiores virtudes que existem", como afirma Patrizi, "no que diz respeito a reis e príncipes" (pp. 304, 308). Pontano dedica dois tratados em particular à louvação dessas qualidades, estando pressuposto, em ambos os casos, que um príncipe que demonstre parcimônia ou avareza seguramente estará perdendo qualquer oportunidade de atingir os pináculos da glória e da fama. O tratado *Da liberalidade* insiste em que "nada é mais aviltante num príncipe" do que a falta de generosidade, e repetidas vezes (com uma certa parcela de erro) elogia Fernando de Nápoles como um modelo de liberalidade e proteção (pp. 10, 45, 55). Da mesma forma, o tratado *Da magnificência* explica que a reputação de haver erguido "nobres edifícios, igrejas e teatros esplêndidos" é um componente indispensável da glória principesca, e mais uma vez exalta Fernando de Nápoles pela "magnificência e majestade" dos prédios públicos que mandou construir (pp. 85-7).

A segunda virtude principesca, afirma-se, é a clemência. Essa tese levava os autores de espelhos a retomar uma questão que, como vimos, já fora debatida com muita freqüência por aqueles que escreveram livros de aconselhamento para *podestà* e magistrados das cidades: se, para um príncipe, era melhor pretender ser temido ou amado. Assim como os que os precederam, todos esses autores responderam — na fórmula de Castiglione — que o príncipe deve sempre ter por meta "não ser apenas amado, mas quase adorado por seus súditos" (p. 317). É verdade que nesse ponto havia um elemento de desacordo, pois às vezes alguém sugeria — Patrizi, por exemplo — que pode eventualmente ser adequado um príncipe agir com a maior severidade, a fim de intimidar os circunstantes (p. 325). Mas até mesmo Patrizi reconhece que essa é uma via algo perigosa, já que a severidade "facilmente degenera em selvageria", e que "não existe vício mais vergonhoso, detestável ou desumano" do que a crueldade de um príncipe (p. 325). Aliás, como podemos ler no começo do tratado *Do príncipe*, de Pontano, era mais ou menos consensual que "os aspirantes ao principado devem exibir acima de tudo duas qualidades, das quais a primeira é a liberalidade e a segunda, a clemência" (p. 1026). Dificilmente se poderá exagerar — prossegue Pontano — o valor da clemência, pois "sempre que reconhecemos essa qualidade em alguém, admiramo-lo e honramo-lo em tudo, consideramo-lo um deus" (p. 1026).

Finalmente, exortava-se o príncipe a continuar sendo, em qualquer circunstância, a alma da honra, sempre dando sua palavra livremente e jamais faltando com o que prometesse. É verdade que essas qualidades eram consideradas menos claramente distintivas de um príncipe do que a liberalidade e a clemência: elas tendiam a ser consideradas mais como fazendo parte do código genérico de honra que os humanistas haviam explicitado sob a direção do gentil-homem renascentista, um código no qual as idéias de "jurar pela própria honra" e de "dar a alguém a palavra de fidalgo" vieram a ser consideradas — como sucede no *Cortesão*, de Castiglione — sinônimo do mais puro e imaculado compromisso com a verdade (cf. pp. 117, 138, 290). Há uma vasta documentação, contudo, de que se esperava que o governante, em sua condição de maior expoente do código de honra, respeitasse esse valor com excepcional escrúpulo. Patrizi afirma com bastante ênfase, na ementa de um de seus capítulos, que um rei "nunca deve iludir, nunca mentir, nunca permitir que outros mintam" (p. 138). Pontano concorda, em seu *Do príncipe*, que "nada é mais infame" do que um governante "não cumprir a palavra dada", e insiste em que, "se for o caso, requer-se absolutamente que ele respeite a fé prometida até mesmo a seus inimigos" (p. 1026). Evidencia-se, além disso, de numerosas memórias da época, que a um príncipe que desse mostra de tais qualidades se tributavam os maiores elogios e sinais de admiração. Isso fica muito claro, por exemplo, na relação da carreira do duque Federigo de Urbino, que devemos a Vespasiano da Bisticci (1421-1498), um livreiro florentino que compôs uma notável série de *Vidas dos varões ilustres do século XV*. A primeira qualidade que ele cita em sua imponente lista das "eminentes virtudes" do duque de Urbino é "sua boa-fé, à qual jamais faltou" (p. 85). Vespasiano relata que "todos a quem ele deu a palavra atestam que jamais a rompeu", e acrescenta algumas anedotas que comprovam que o duque tratava todas suas promessas como "invioláveis", quer fossem dadas "sob obrigação ou livremente", e não importando que tivessem sido postas por escrito ou dadas, apenas, de viva voz (p. 86).

A CRÍTICA DE MAQUIAVEL AO HUMANISMO

Até aqui, no exame do *Príncipe* de Maquiavel, concentramo-nos em analisar em que medida se pode dizer que essa obra encarna os valores e preocupações que caracterizavam, num plano mais amplo, o gênero literário dos espelhos dos príncipes. Pareceu-nos absolutamente necessário principiar por essa perspectiva. Ela nos permitiu, em primeiro lugar, reconhecer um equívoco que ocorre com bastante freqüência no tocante à relação entre *O príncipe* e a literatura política mais convencional da mesma época. Assim, muitas vezes se afirma que o livro de Maquiavel é inteiramente *sui generis*, que "não pode ser classificado em nenhuma categoria", e até mesmo que "ignora por completo os conceitos e categorias" nos termos dos quais os

outros teóricos políticos de sua geração costumavam exprimir-se.[6] A essa altura, porém, já se terá evidenciado que o formato, os pressupostos e vários entre os argumentos centrais do *Príncipe* fazem que seja fácil identificar esse livro como pertencendo a uma tradição já consolidada no pensamento político do final do Quatrocentos. Uma segunda razão para adotarmos essa perspectiva é que, explicitando as principais teses dos autores de espelhos dos príncipes, colocamo-nos em condições de observar até que ponto Maquiavel pôde ter a intenção de questionar, ou mesmo ridicularizar, alguns dos seus valores. Não há sombra de dúvida — e dispomos a esse respeito da palavra do próprio Maquiavel — de que ele tinha consciência de estar criticando vários elementos-chave do gênero dos espelhos dedicados aos príncipes (cf. p. 90). Mas somente quando tivermos captado o exato contexto intelectual dentro do qual ele escrevia poderemos nutrir a esperança de reconhecer em que pontos, e em que medida, Maquiavel de fato se empenhou em contestar e repudiar seu próprio legado humanista.

Em dois momentos, no *Príncipe*, vemos Maquiavel claramente preocupado em desferir um ataque às teorias políticas de seus contemporâneos. Primeiro, ele as denuncia por não conseguirem enfatizar a importância da força bruta na vida política.[7] Como já vimos, de modo geral se pressupõe que, se o príncipe se empenhar de coração numa vida virtuosa, estará capacitado a alcançar essas metas supremas que são a honra, a glória e a fama. Maquiavel considera, porém, que essa é uma perspectiva ingênua, pela qual se esquece em que medida a manutenção de um governo bem-sucedido depende de uma disposição inabalável a suprir as artes da persuasão mediante o recurso à força militar efetiva. É esse aspecto do principado — que a maior parte de seus contemporâneos ignorou de forma tão convictamente civilizada — que Maquiavel recupera nas páginas do *Príncipe*, com a ênfase que se conhece e os efeitos polêmicos que se sabem, insistindo na necessidade (como tão bem sintetizou Wolin) de "uma economia da violência" (cf. Wolin, 1961, pp. 220-4).

Nesse ponto, contudo, é necessário fazer mostra de alguma cautela. De vez em quando alguém sugere que, com a publicação da doutrina política de Maquiavel, "é possível datar o início de uma nova concepção da arte da guerra" (Walzer, 1966, p. 273). Mas pode-se objetar que assim se superestima a novidade da recomendação maquiaveliana, segundo a qual é necessário conceber o conceito de *virtù*, pelo menos em parte, como uma qualidade militar. Seria um equívoco considerar que Maquiavel tenha sido o primeiro a introduzir essa idéia no campo do pensamento político humanista. Isso porque a disposição a lutar pela *patria*, a presteza a usar da violência por sua causa, sempre foi tida, pelos primeiros humanistas "cívicos", como um elemento indispensável da *virtus* do autêntico cidadão. E tampouco seria correto atribuir a Maquiavel o primado na introdução das teses sobre o caráter inescapável da força na atmosfera, mais etérea, da literatura dos espelhos dos príncipes: Bartolomeo Sacchi — que na juventude serviu como soldado de profissão sob as ordens de Piccinino — insistia já em 1471, num tratado sobre *O príncipe*, que um governante deve sempre estar preparado para combinar a diplomacia com a coerção, e por conseguinte precisa estar seguro de contar com o respaldo de um exército bem treinado e formado por seus cidadãos (cf. Bayley, 1961, p. 234).

Não há dúvida, porém, de que Maquiavel confere excepcional importância ao papel que a força bruta desempenha na direção dos negócios de governo. Dedica três capítulos centrais do *Príncipe* à análise dos assuntos militares, alegando que "os principais fundamentos de todo estado"* consistem em "boas leis e boas armas" (p. 77). Começa com a enérgica afirmação de que, "havendo boas armas, inevitavelmente haverá boas leis" (p. 77). E resume seus conselhos insistindo, com um exagero que lhe é peculiar, em que o príncipe "não deve ter outra preocupação ou empenho, nem capacitar-se em nada, a não ser na guerra e em sua organização e disciplina" (p. 87). Também discute um tópico anexo que, como vimos anteriormente, sempre merecera especial interesse por parte dos humanistas de inícios do Quatrocentos: a insensatez e os riscos que há no recurso a tropas mercenárias. Propõe como regra absoluta que, "se um príncipe basear a defesa de seu estado nos mercenários, jamais haverá de alcançar estabilidade ou segurança" (p. 77). E acrescenta que vê "pouca necessidade de desenvolver esse ponto, dado que a atual ruína da Itália não teve nenhuma outra causa além da confiança que se depôs nas tropas mercenárias" (p. 78). A solução que aventa — mais uma vez no espírito de seus predecessores humanistas — reza que todo príncipe deve empenhar-se na constituição de uma milícia formada de cidadãos, a qual também "deve comandar e capitanear em pessoa" (pp. 78, 84). A não se proceder assim, conclui amargamente nosso autor, "nenhum principado estará seguro; viverá à mercê da fortuna, pois não terá *virtù* que o defenda quando os tempos se fizerem adversos" (p. 87).

Outro ponto no qual Maquiavel contesta as teses que prevaleciam entre os autores de espelhos para príncipes refere-se ao papel da *virtù* na vida política. Como já vimos, duas idéias centrais quanto à *virtù* emergiam da tradição humanista de pensamento moral e político: primeira, que a *virtù* é a qualidade que capacita um príncipe a realizar seus mais nobres fins; segunda, que se

(*) No que se refere a Maquiavel, usamos "estado" com minúscula mesmo nos casos em que é preferível a maiúscula, para enfatizar a idéia de que o objetivo essencial do príncipe — "manter seu estado" — está antes de mais nada na defesa de sua condição de príncipe, que é o requisito para ele governar o seu ou os seus Estados. (R. J. R.)

pode identificar a posse da *virtù* com a posse do conjunto das principais virtudes. Em conseqüência, os doutrinários mais destacados do principado culminavam, todos, num mesmo — e fundamental — conselho aos políticos: se um governante pretende "manter seu estado" e alcançar as metas da honra, glória e fama, diziam eles, deve acima de tudo cultivar o elenco mais completo de virtudes tanto cristãs quanto morais. Ora, é precisamente essa conclusão — cujo papel estratégico na literatura dos espelhos é ocioso recordar — que Maquiavel rejeita. Concorda que as metas adequadas para um príncipe consistem em honra, glória e fama. Mas repele, com a maior veemência, a convicção reinante de que o meio mais seguro de realizar esses fins consistirá sempre em agir de modo convencionalmente virtuoso.

Embora seja fácil identificar que posição Maquiavel ataca nessa etapa estratégica de sua argumentação, a natureza exata do que entende defender padece de alguma obscuridade, por amor do paradoxo. Por vezes Maquiavel parece afirmar que, se os príncipes têm a obrigação de pautar seus atos pela virtude, devem contudo dar-se conta de que, para agir o mais virtuosamente possível, terão de desistir da pretensão de agir, sempre, virtuosamente. Ou seja, por vezes ele parece dar indícios de uma ironia que com freqüência vemos enfatizada pelos moralistas da Renascença: a ironia (na fórmula de Hamlet) de que muitas vezes se torna necessário "ser cruel apenas para ser bondoso".[8] A primeira vez que Maquiavel adota essa linha de reflexão é quando discute a virtude da liberalidade. Afirma então que, já que o desejo de aparentar generosidade não poucas vezes leva os príncipes a impor desnecessária tributação a seus povos, um governante que não receie agir com parcimônia pode descobrir que, "no devido tempo, haverá de ser reconhecido como sendo, em sua essência, liberal" (p. 93). O mesmo paradoxo resulta ainda mais evidente quando, logo adiante, ele analisa a clemência. Começa observando que "César Bórgia era considerado cruel", mas prontamente acrescenta que "essa sua crueldade reergueu a Romanha, conseguindo uni-la e devolver-lhe a ordem e a obediência" (p. 95). A moral dessa história será, assim, que um governante que tenha firmeza o bastante para principiar "dando um exemplo ou dois" no devido tempo "se provará mais compassivo" do que um príncipe que deixe de reprimir as "desordens que levam ao assassinato e à rapina" apenas a fim de "não ser chamado de cruel" (p. 95).

O cerne da mensagem de Maquiavel, contudo, consiste em duas teses algo diferentes — embora quase igualmente paradoxais — sobre o papel que as virtudes convencionais podem desempenhar na obtenção da honra, glória e fama almejadas pelos príncipes. A primeira reza que nada é tão importante quanto manter as aparências. Nosso autor até dá a entender que, se isso se conseguir, nada mais terá a menor importância. A meta do príncipe, diz-nos seguidas vezes, é "ser considerado pessoa honrada" e conquistar o "louvor

universal" (p. 101). É portanto essencial, especialmente se ele de fato não for virtuoso, que "seja tão prudente que saiba como escapar à má reputação que se prende a esses vícios que poderiam causar-lhe a perda do estado" (p. 92). Isso, por sua vez, significa que deve estar disposto a tornar-se um "grande embusteiro e mentiroso", valendo-se do fato de que "os homens são tão simples" que "o embusteiro sempre encontrará alguém fácil de se enganar" (p. 100). O talento aqui indispensável é a capacidade de contrafazer a virtude: o príncipe "não precisa necessariamente ter todas as boas qualidades", mas "certamente deve aparentar possuí-las", em todas as circunstâncias (p. 100).

Maquiavel, além disso, reconforta o príncipe dizendo-lhe que esse talento não é difícil de se obter. A razão é que, embora "todos estejam em posição de ver" sua conduta, "poucos ocupam uma posição que lhes permita entrar em contato íntimo" com ele (p. 101). Em conseqüência, as políticas que adote serão via de regra apreciadas não por suas qualidades intrínsecas, mas antes por suas "aparências e resultados" (p. 101). O corolário, muito conveniente para o príncipe, é que, se ele tiver êxito no manter um grau suficiente de distância e majestade, "sempre será julgado pessoa honrada e contará com o louvor universal", ainda que seus métodos não tenham, na verdade, a mínima honradez (p. 101).

A razão para Maquiavel atribuir uma tal importância às artes da dissimulação e do encobrimento se evidencia assim que passa à sua segunda tese, sobre o papel das virtudes na vida política. Argumenta que, se é essencial os príncipes aparentarem ser virtuosos na forma convencional, muitas vezes se mostra impossível eles se portarem de um modo convencionalmente virtuoso. A razão que delicadamente propõe para esse fato é que, "a tudo levar em conta", o príncipe "perceberá que algumas das coisas que parecem ser virtudes haverão, se ele as praticar, de arruiná-lo, ao passo que algumas das coisas que parecem viciosas haverão de proporcionar-lhe segurança e prosperidade" (p. 92). Segue-se que um príncipe que "deseje conservar seu poder" e atingir os elevados galardões da honra, glória e fama deve "aprender a não ser virtuoso, e a fazer uso disso ou não conforme a necessidade" (p. 91).

Maquiavel faz essa proclamação tão explícita da mais heterodoxa de suas teses no capítulo 15 do *Príncipe*, ao discutir "as coisas pelas quais os homens e, especialmente, os príncipes são louvados ou vituperados" (p. 90). A elaboração dessa doutrina e de suas implicações ocupa-o então pelos quatro capítulos que se seguem — a célebre passagem sobre "como um príncipe deve governar sua conduta perante seus súditos ou amigos" (p. 90). Maquiavel começa já enunciando a conclusão que pretende demonstrar: que "o abismo entre o como se vive e o modo por que se deveria viver é tão vasto que quem desdenhar o que de fato se faz, para se preocupar com o que se deveria fazer, aprende antes o caminho de sua ruína que o de sua conservação"

(p. 91). E passa a ilustrar sua tese, lançando um ataque em regra precisamente contra aquelas virtudes que os espelhos dos príncipes apresentavam como as mais adequadas para os governantes cultivarem.

O efeito desse ataque é propositalmente ampliado pelo fato de que Maquiavel continua a empregar todas as convenções humanistas de praxe quando expõe sua própria doutrina das supostas virtudes principescas. Começa recordando-nos que, "sempre que se discorre acerca dos homens", e "especialmente dos príncipes", é costume indagar de "várias qualidades" que "lhes acarretam louvor ou vitupério" (p. 91). Trata então de enfocar as três virtudes principescas que sempre receberam o maior destaque em tais discursos: "Alguns, por exemplo, são tidos como pródigos, outros, como rapaces"; "alguns, como cruéis, outros, como compassivos"; e "um, como perjuro, outro, como leal" (p. 91). E, passando agora a examinar ele mesmo esses atributos, introduz cada capítulo de sua análise com um título latino no consagrado estilo humanista. O capítulo 16 se intitula, assim, "De liberalitate et parsimonia", o 17, "De crudelitate et pietate", e o 18, "Quomodo fides a principibus sit servanda".[9]

Uma vez estabelecida essa lista canônica das assim chamadas virtudes principescas, Maquiavel passa a demoli-las uma a uma. A primeira virtude que considera é a da liberalidade, assegurando ao príncipe que, "se tuas ações forem influenciadas pelo desejo de teres a reputação de liberal, terás muitos problemas" (p. 92). A segunda é a da clemência, mostrando que no caso de Cipião ela se revelou uma "característica fatal", que até mesmo "teria maculado sua fama e glória", se o Senado romano não o contivesse ainda a tempo (p. 98). E, para terminar, discorre sobre a virtude da fé à palavra dada, concisamente concluindo que um príncipe que leve muito a sério essa obrigação descobrirá em não poucas ocasiões que "ela o coloca em posição desvantajosa" (p. 100).

Ao mesmo tempo, nesses capítulos Maquiavel insiste em que, se um príncipe desejar "manter seu estado", perceberá com freqüência o quanto é essencial, e positivamente vantajoso, "agir contra a boa-fé, a caridade, a bondade, a religião" (p. 101). Ilustra sua tese com o mesmo espírito polêmico de antes, detendo-se na utilidade exatamente daqueles vícios que os espelhos aconselhavam os príncipes a evitar a qualquer preço. Começando pela qualidade da avareza, ele assinala que, "em nossos dias, grandes feitos foram praticados somente por aqueles que tiveram a pecha de avarentos" (p. 93). Passando ao vício da crueldade, afirma que esta é inevitável se o príncipe pretender conservar seus súditos "unidos e leais" (p. 95). E finalmente destaca o valor da fraude e do embuste, insistindo em que "a experiência de nossa época mostra que os príncipes que maiores feitos realizaram foram aqueles que deram a palavra com ligeireza, que souberam enganar os homens pela astúcia

e que, afinal de contas, triunfaram daqueles que se pautaram pelos princípios da honestidade" (p. 99).

Muitas vezes se afirma que a originalidade da argumentação, nesses capítulos, está no fato de que Maquiavel assim divorcia a política da moralidade, enfatizando, em conseqüência, "a autonomia da política".[10] Mas tal interpretação parece partir de uma compreensão equivocada das relações entre a perspectiva que foi a de Maquiavel e a de seus contemporâneos. Ele está de completo acordo com os autores mais tradicionais, como já vimos, quanto à natureza das metas a que os príncipes devem visar. Como Maquiavel afirma repetidas vezes, o objetivo do governante deveria ser o de "manter seu estado", de "realizar grandes feitos" e de perseguir as elevadas metas da honra, glória e fama (pp. 99, 101). A diferença crucial entre ele e seus contemporâneos está na natureza dos métodos que um e outros consideraram adequados para realizar aqueles fins. O ponto de partida dos teóricos mais convencionais era que, para o príncipe alcançar tais metas, deve estar certo de seguir os ditames da moralidade cristã, sob qualquer circunstância. Já o ponto do qual parte Maquiavel é que um príncipe "que agir virtuosamente em todos os casos" logo descobrirá o quanto "há de padecer, em meio a tantos que não são virtuosos" (p. 91). A crítica fundamental que assim dirige aos pensadores de sua época é o fato de não perceberem aquilo que, a seu ver, define o dilema que caracteriza o príncipe. Como observa, com não pouca aspereza, eles querem ter o direito de expressar sua admiração por um grande condutor de homens como foi Aníbal, mas ao mesmo tempo pretendem "condenar o que tornou possíveis suas façanhas", em especial a "crueldade desumana" na qual Maquiavel, com muita franqueza, vê a chave para o sucesso e a glória de Aníbal (pp. 97-8). A única saída para esse dilema, insiste ele, consiste em aceitar sem nenhuma reserva que, se um príncipe estiver empenhado seriamente em "manter seu estado", terá de renunciar às exigências da virtude cristã, abraçando de todo o coração a moralidade em tudo diferente que lhe determina a posição que ocupa. Assim, a diferença entre Maquiavel e seus contemporâneos não pode ser corretamente avaliada como a diferença entre uma visão moral da política e uma concepção da política que estaria divorciada da moralidade. O contraste essencial diz respeito, isso sim, a duas moralidades distintas — duas exposições antagônicas e incompatíveis do que em última análise se deve fazer.[11]

Tendo demolido a escala corrente de valores na qual se assentava a literatura dos espelhos dedicados a príncipes, Maquiavel reconhece que o passo seguinte — conforme observa sem descabida modéstia — consiste em "delinear um conjunto original de regras" para a orientação dos novos príncipes (p.

90). O aconselhamento que assim expõe não demonstra uma completa consistência. Por vezes, parece dizer que, embora as virtudes principescas possam ser boas em si mesmas, não há lugar para elas na vida política (p. 100). Isso o leva a afirmar que, se o príncipe deve tentar, na medida do possível, aparentar tais qualidades, ao mesmo tempo deve abandoná-las por completo na forma pela qual, de fato, governa. Parece ser essa, em especial, a lógica que preside sua análise da suposta virtude da liberalidade. Embora Maquiavel comece concedendo que "seria esplêndido para o príncipe ter a reputação de liberal", nunca parece sequer insinuar que, mais do que a mera aparência da virtude, essa própria devesse ser adquirida e praticada, na medida do possível, pelos príncipes (pp. 92-5). Ao contrário, ele parece dizer que, embora se deva cultivar uma aparência de liberalidade, sua realidade precisa ser deliberadamente evitada. Primeiro nos declara que "um príncipe deve tentar evitar, mais que tudo, ser desprezado e odiado" (p. 95). Mas logo nos adverte que a "liberalidade não te livra da má fama de seu contrário", já que a necessidade de exibi-la leva a uma "pecha de avarento, que te acarreta tanto ódio quanto ignomínia" (p. 95). O corolário disso é que parece ser mais correto elencar as supostas virtudes principescas da liberalidade e magnificência entre os mais perigosos dos vícios que possa ter um príncipe.

Essa linha de reflexão assim subversiva culmina no capítulo 17, no qual Maquiavel suscita uma questão que, conforme já vimos, tinha merecido o mais atento exame na literatura de aconselhamento destinada aos *podestà* e demais magistrados das cidades-Estado: "Se é melhor ser amado ou temido" (p. 96). Até aqui, esse dilema se resolvia, invariavelmente, da mesma forma. Já que se entendia que infligir medo ao próximo constituía uma forma de crueldade, e que essa era considerada um vício desumano, sempre se pedia ao governante que procurasse antes ser amado que temido. Mas Maquiavel se empenha no ponto de vista contrário. Instando seu leitor a evitar resolutamente as virtudes convencionais, afirma que "é muito melhor seres temido que amado, se não puderes ser ambas as coisas" (p. 96). Pois o elo do amor, raciocina ele, os homens "rompem-no sempre que disso lhes resulte vantagem", ao passo que "o medo é reforçado pela ameaça do castigo, que sempre se mostra eficaz" (pp. 96-7).

Apesar de tudo, a linha mestra do conselho de Maquiavel não implica que ele abandone com tanta facilidade as normas morais legadas pela tradição. Ele inicia sua análise das virtudes principescas confessando que "todos convirão que seria muito louvável" que um príncipe realmente possuísse e utilizasse todas aquelas qualidades que se costuma "haver por boas" (p. 91). E mais adiante repete que o príncipe não deve apenas "parecer compassivo, leal à palavra dada, desprovido de malícia e devoto", mas "deve ser todas essas coisas", sempre que as circunstâncias o permitirem (p. 100). Assim, o

resumo mais preciso do conselho maquiaveliano, tal como o próprio autor indica pelo fim do capítulo 18, é que o príncipe "não deve desviar-se do que é bom, se assim for possível, porém deve saber como praticar o mal, se isso se fizer necessário" (p. 101). Aqui encontramos uma clara referência ao tradicional pressuposto humanista de que o autêntico *vir virtutis* nunca se deve envolver em manobras sorrateiras, já que jamais se deve afastar da conduta que convém a um homem genuinamente viril. Maquiavel começa notando que, como esse modo de agir franco e varonil "muitas vezes se revela inadequado", na prática se torna indispensável que o príncipe se faça "meio animal e meio homem", já que "de outro modo ele não terá meios de sobreviver" (p. 99). Acrescenta então que, sendo essencial para o príncipe saber como "fazer o melhor uso do animal e do homem", revela-se igualmente essencial que saiba a que animais imitar (p. 99). Assim, a essência de seu aconselhamento acaba se encarnando na imagem do governante que, sendo "forçado a saber agir como um animal", aprende a modelar sua conduta tanto no leão quanto na raposa (p. 99).

Essa surpreendente conclusão valeu de imediato a Maquiavel a reputação, no meio dos moralistas cristãos, de um homem diabolicamente perverso. Macaulay observa, no início de seu célebre ensaio, que "de seu sobrenome cunharam um adjetivo para designar os velhacos" e de "seu nome próprio um sinônimo para o diabo"* (Macaulay, 1907, pp. 1-2). A caricatura do "Maquiavel assassino" não demorou a se tornar corrente no teatro quinhentista, e a tendência de quem tratava de suas obras a fazer soar uma nota de denúncia horrorizada — o que começa com o *Anti-Maquiavel* de Gentillet, em 1576 — pode se encontrar ainda perto de nós, numa série de contribuições recentes à pesquisa. Butterfield, por exemplo, vagamente sugere no início de seu *The statecraft of Machiavelli* que os críticos elisabetanos do *Príncipe* poderiam não estar tão equivocados quanto geralmente se supõe (Butterfield, 1940, pp. 10-1). E Leo Strauss afirma peremptoriamente, em seus *Thoughts on Machiavelli*, que as doutrinas do *Príncipe* são simplesmente "imorais e irreligiosas", e seu autor só pode ser definido como "um mestre do mal" (Strauss, 1958, pp. 9-10, 12, 175).

Naturalmente, devemos conceder, a essas interpretações tradicionais, que Maquiavel às vezes afeta um tom conscientemente frio e amoral. Isso resulta em parte da consciência que tinha de ser um *expert* em matéria política, capaz de fornecer máximas e reflexões adequadas a toda e qualquer ocasião. O que, por sua vez, significa que ele às vezes aborda num modo puramente técnico questões de óbvia e inegável relevância moral. Por exemplo, no

(*) Em inglês, *Nick* ou *Old Nick* é uma forma de se referir ao demônio. (R. J. R.)

capítulo 8, quando passa a estudar "aqueles que chegaram ao poder por meio do crime", faz uma exposição dos meios de se tornar príncipe "pelo uso de algum método criminoso e nefando", ao mesmo tempo que insiste em que não há necessidade de considerar a questão dos "erros e acertos desse assunto" (pp. 61-2). Mas a razão principal para o tom chocante que Maquiavel tende a empregar está em sua visão profundamente pessimista da natureza humana. Ele afirma que "pode-se fazer a seguinte generalização acerca dos homens: são ingratos, caprichosos, mentirosos e embusteiros, fogem do perigo e são, ainda, ávidos de vantagens" (p. 96). Assim, não surpreende que Maquiavel sinta um dever todo especial de prevenir o príncipe para o fato de que, sendo os homens de modo geral "criaturas assim perversas", ele deverá estar preparado para infringir todas as convenções da fé, caso deseje conservar-se seguro (pp. 96, 101).

Apesar desse gosto pelo paradoxo, porém, e de sua inegável disposição a lançar, de passagem, as observações mais chocantes para o leitor, vulgariza o pensamento de Maquiavel quem lhe cola a etiqueta de pregador do mal. Ele está longe de querer tomar o mal por bem, e é bem raro que diga qualquer coisa implicando que as virtudes convencionais não devam ser consideradas admiráveis em si mesmas. É verdade que nesse ponto não é integralmente coerente, e que via de regra acha menos importante ser virtuoso do que adquirir a reputação de sê-lo. Mas é igualmente capaz de afirmar, de maneira inequívoca, que "cada um percebe o quanto é louvável" um príncipe "ser de trato franco em vez de insidioso" (p. 99). Com freqüência diz, além disso, que as virtudes convencionais não devem ser gratuitamente ignoradas. Sua preocupação maior é, naturalmente, com o infeliz fato de que, se um príncipe possui "todas as boas qualidades" e "sempre se conduz de acordo com elas", "haverá de perceber que lhe trazem a ruína" (p. 100). Mas também fala em tom desaprovador daqueles príncipes que nunca envidam o menor esforço para se portar virtuosamente, mesmo ante as circunstâncias mais favoráveis. Seu exemplo mais conhecido é o de Agátocles, tirano da Sicília, que "se conduziu como um criminoso" em "cada estágio de sua carreira" (p. 62). Embora isso lhe trouxesse um sucesso extraordinário perante a fortuna mais adversa, Maquiavel recusa-se a considerá-lo um exemplo da *virtù* principesca, já que — como diz — um recurso tão sistemático e inflexível a métodos criminosos deve "impedi-lo de ser honrado pela sua inclusão no conjunto dos homens eminentes" (p. 63).

A essa altura já se terá evidenciado que todo o conselho de Maquiavel está governado por uma noção altamente original do que se deve considerar a autêntica *virtù* de um príncipe. Até aqui, como vimos, de modo geral se supôs que a posse da *virtù* podia ser identificada à posse do conjunto das virtudes maiores. Maquiavel, ao contrário, utilizará o conceito de *virtù* simplesmente

para se referir a *todo* o conjunto de qualidades, *sejam elas quais forem*, cuja aquisição o príncipe possa achar necessária a fim de "manter seu estado" e "realizar grandes feitos". O autor deixa assim brutalmente claro que, se essas qualidades podem algumas vezes sobrepor-se às virtudes convencionais, a idéia de qualquer equivalência necessária ou mesmo aproximativa entre a *virtù* e as virtudes importa um equívoco de conseqüências desastrosas.[12] É verdade que para Maquiavel um homem cujo caráter, como o de Agátocles, esteja completamente tomado pelo vício jamais pode ser considerado um representante da genuína *virtù*. Pois é fora de propósito identificar a *virtù* ao vício. Mas não deixa de ser verdade que Maquiavel espera que aqueles que tenham mais elevada a *virtù* sejam capazes, quando a situação assim o exigir, de se conduzir de maneira absolutamente viciosa. Pois a condição do príncipe é tal que a *virtù* jamais pode excluir o vício. É isso que explica que um dos governantes a receber destaque no *Príncipe* (e posteriormente nos *Discursos*), como homem de *virtù* preeminente, seja o imperador Severo, de quem o autor nos diz, num só fôlego, que era "extremamente cruel e rapace" e que foi "príncipe de tanta *virtù* que reinou com o maior sucesso até o fim" de seu governo, a despeito de dificuldades incontáveis (p. 109). A noção definitiva de quem é um homem de *virtù* para Maquiavel, e suas palavras finais de aconselhamento ao príncipe, podem ser resumidas dizendo-se que ele aconselha o príncipe a que trate, mais que tudo, de tornar-se homem de "disposição flexível": deve ser capaz de variar sua conduta do bem ao mal, e do mal ao bem, "conforme lhe ditar a fortuna e as circunstâncias" (p. 101).

6

A SOBREVIVÊNCIA DOS VALORES REPUBLICANOS

A história da teoria política na Renascença tardia oferece uma excelente ilustração da frase de Hegel segundo a qual a coruja de Minerva somente abre as asas ao cair do crepúsculo. Como vimos, o século que se seguiu à paz de Lodi, em 1454, presenciou o triunfo definitivo do governo dos príncipes por quase toda a Itália. No entanto, foi nesse mesmo período, o do crepúsculo das cidades-Estado, que a doutrina política republicana gerou suas contribuições inegavelmente mais originais e importantes.

OS CENTROS DO REPUBLICANISMO

Dos vários centros nos quais as idéias republicanas continuaram a ser debatidas e celebradas no final da Renascença, foi Veneza o que exibiu o mais duradouro apego aos tradicionais valores de independência e autogoverno. Enquanto o resto da Itália sucumbia à regra dos *signori*, os venezianos jamais renunciaram a suas antigas liberdades. Deram assim continuidade à constituição de governo que haviam estabelecido em 1297, e que se alicerçava em três principais elementos: o *Consiglio Grande*, corpo responsável pela eleição da maior parte dos magistrados; o Senado, que controlava as relações exteriores e as finanças; e o Doge, que, com seu conselho, era o chefe eleito do governo. É certo que, quando se impôs esse sistema rigidamente oligárquico, o efeito imediato foi o de suscitar uma série de insurreições populares por parte daqueles a quem privava do voto. Mas esses levantes foram rapidamente contidos, e depois da instituição do Conselho dos Dez como um órgão secreto e permanente de segurança pública — em 1335 — não ocorreram mais perturbações da ordem. Veneza embarcou então num período de liberdade e segurança que não conheceu novas interrupções, despertando a inveja de toda a Itália e desfrutando de reputação tão excepcional que se tornou conhecida como República Sereníssima.

A questão de como os venezianos conseguiam conciliar a liberdade política com a exclusão das facções começou a atrair a atenção dos constitucionalistas em fins do século XIV. Pier Paolo Vergerio parece ter sido o primeiro a sugerir o que depois se consolidou como a resposta clássica a esse enigma. Propôs sua explicação numa carta ao chanceler de Veneza, datada de 1394, e mais tarde a desenvolveu num *Fragmento sobre a República de Veneza* (Gilbert, 1968, p. 468 e nota). Fundava sua análise na tese de Platão, que encontramos nas *Leis*, segundo a qual a melhor e mais segura forma de governo deve consistir numa combinação das três formas "puras" — resultando assim num amálgama de monarquia, aristocracia e democracia. A particular excelência da constituição de Veneza, dizia Vergerio, decorria de seu bom sucesso na fusão desses três diferentes sistemas, numa forma estável de governo misto, com o Doge representando o elemento monárquico, o Senado o aristocrático, e o Grande Conselho o democrático. Concluía que foi essa clara compreensão "do que Platão dizia melhor convir às cidades" que capacitou os venezianos a conviver por tanto tempo "em paz e amizade", e a reger seus negócios com um tal êxito que "não há cidade mais opulenta ou esplêndida em toda a Itália, ou sequer no resto do mundo" (pp. 103, 104).

Essa explicação foi retomada pelos membros do círculo intelectual de Francesco Barbaro, que floresceu em Veneza nos meados do século XV. Jorge de Trebizonda, a quem Barbaro trouxera de Creta no ano 1417, escreveu ao mesmo Barbaro, em 1451, para dizer que a "longa e ditosa" vida da República vêneta se devia a sua combinação de características monárquicas, aristocráticas e democráticas, no melhor estilo platônico (Gilbert, 1968, pp. 468-9). Barbaro respondeu com elogios à carta de Jorge, aproveitando o ensejo para sugerir-lhe que incluísse, na tradução que já tinha pronta das *Leis* do filósofo ateniense, uma introdução, na qual desenvolveria as analogias apontadas entre a teoria platônica e a prática veneziana. Jorge efetivamente escreveu o ensaio assim recomendado e dedicou-o ao Doge, recebendo desse uma bela remuneração por sua lisonjeira exposição das causas da singular estabilidade política da República (cf. Bouwsma, 1968, pp. 63-4).

Mas foi em começos do século XVI que o milagre da imutável constituição de Veneza se tornou do maior interesse para o resto da Itália. Os florentinos, em especial, começaram a se indagar — numa época em que sua própria liberdade estava sendo seriamente reduzida pelos Medici — o que fazia que os venezianos conseguissem combinar um regime tão pacífico quanto o de Florença com um elenco bem mais extenso de liberdades políticas. O principal tratado a versar essa questão foi o *Diálogo sobre a República dos venezianos*, de Donato Giannotti (1492-1573). Giannotti era amigo de Maquiavel e republicano fervoroso, tendo servido, na restauração da República florentina em 1527, como secretário da Guerra sob a autoridade dos Dez, o que em

1530 o levou ao exílio, depois que os Medici retornaram, definitivamente, ao poder (Starn, 1968, pp. 21, 26, 39). Redigiu esse livro estando exilado em Veneza, em 1526, e publicou-o pela primeira vez em 1540, quando de novo vivia no exílio (Gilbert, 1967, pp. 178-82). Giannotti aqui analisa tanto a evolução quanto o gênio da constituição de Veneza, entendendo que a combinação de liberdade e segurança alcançada pelos venezianos pode atribuir-se a duas causas principais. Uma é o equilíbrio entre o poder de um, o de poucos e o de muitos que se obtém combinando-se a direção dos negócios pelo Doge com o papel conferido ao Senado e ao Grande Conselho (pp. 50 ss). A outra é o complexo sistema de votação adotado a fim de garantir que todo magistrado seja eleito e toda decisão política seja tomada com o propósito de maximizar o bem comum, acima de quaisquer vantagens para alguma facção (pp. 91-117). Esses fatores, concluía Giannotti, capacitaram os venezianos a atingir aquilo que um estudioso nosso contemporâneo chamou "a mecanização da *virtù*", e que constituía a causa da perfeição de seu governo (cf. Pocock, 1975, p. 285).

Se os florentinos se voltavam para Veneza em busca de sabedoria política prática, já os venezianos, cada vez mais conscientes de se distinguir pela estabilidade numa Itália devastada por conflitos, começaram a analisar e a celebrar, com razoável complacência, o sucesso de suas disposições constitucionais (Bouwsma, 1968, pp. 95, 111). O primeiro grande teórico veneziano a escrever nessa direção foi Gasparo Contarini (1483-1542), cujo tratado *Dos magistrados e da República dos vênetos* foi esboçado entre 1522 e 1525, revisado no início da década seguinte e publicado, pela primeira vez, em 1543.[1] O trabalho de Contarini, mais que o de Giannotti, era um panegírico, demonstrando menor interesse pelos detalhes da constituição veneziana e maior preocupação em exaltar a genialidade de seus primeiros legisladores, que "nada omitiram que pudesse parecer pertinente à correta instituição de uma República" e, assim, conseguiram moldar um governo dotado "do mais alto grau de perfeição" (pp. 15, 17; cf. Gilmore, 1973, p. 433). É também uma obra mais assumidamente conservadora, propondo a tese de que, já que ninguém poderá "encontrar motivo para censura ou crítica num governo instituído tão virtuosamente", o principal dever dos cidadãos de proa em Veneza haverá de consistir em impedir qualquer emenda à constituição, que necessariamente lhe corromperia a perfeição (p. 147; cf. Gilbert, 1969). O objetivo maior da obra, contudo, está em responder à mesma questão que os admiradores de Veneza consideravam, desde o tratado de Vergerio, havia mais de um século. Essa questão, no enunciado de Contarini, é como os venezianos foram capazes de manter "a longa continuação" de uma "segurança tão boa e serena" numa época em que o resto da Itália sofria "tão grande miséria" (pp. 4-6). A resposta por ele aventada, mais uma vez conforme à sabedoria dos seus predecessores, reza que a constituição de Veneza é "uma tal mescla de todos os estados, que somente essa cidade conserva a soberania num príncipe, o governo na nobreza e a autoridade no povo, de modo que as formas de todos parecem equilibrar-se muito bem", e assim se excluem todos os riscos de conflito interno (p. 15).

A elaboração dessa tese auto-elogiosa acabou se tornando o fio condutor da doutrina política veneziana na última parte do século XVI (Bouwsma, 1968, pp. 270, 273). De vários pensadores a desenvolver esse tema, o mais importante foi Paolo Paruta (1540-98), que o expôs em seus *Discursos políticos*, publicados pela primeira vez em 1599, um ano depois de sua morte (Monzani, 1852, pp. vii, xxxvi). No primeiro de seus dois discursos, Paruta discute a República da Roma antiga, no segundo, a da moderna Veneza. Descreve o processo pelo qual os romanos perderam a liberdade com o advento do Império, contrastando esse declínio — no capítulo inicial de seu segundo livro — com o sucesso ímpar de sua cidade natal no combinar "grandeza e liberdade". Como todos os seus predecessores, Paruta encontra a chave desse feito na "forma e ordem" da constituição veneziana, na qual "todas as partes estão tão bem dispostas" que toda "a discórdia doméstica" se exclui, cada aspecto do governo tão meticulosamente "limitado e corrigido" pelos demais que o "benefício público" sempre se encontra assegurado (pp. 228, 231; cf. Bouwsma, 1968, pp. 270-91).

Enquanto mantinha uma continuidade sem rupturas em Veneza, a tradição republicana da doutrina política renascia, em inícios do século XVI, tanto em Florença quanto em Roma. Já vimos como essas cidades, no final da Renascença, foram sendo submetidas a formas cada vez mais despóticas de governo. Essa tendência, porém, sofreu uma certa limitação, em 1494, ao chegarem os franceses. Os Medici e os papas sentiram enorme dificuldade quer para resistir, quer mesmo para negociar com os invasores: esse fracasso permitiu aos opositores acusar seus regimes de incompetência e clamar pela restauração das liberdades populares.

Em Roma, o mais importante desses levantes republicanos teve lugar em 1511. A ocasião foi proporcionada pelo malogro da pérfida Liga de Cambrai, que o papa Júlio II havia montado três anos antes. Tivera o pontífice a intenção de contrabalançar o poder de Veneza, mas o principal efeito de sua diplomacia foi o de fortalecer a posição dos franceses. Esses infligiram aos venezianos uma decisiva derrota em Agnadello, no ano 1509, e assim conseguiram retomar o controle de Milão (Green, 1964, p. 97). Quando Júlio tentou conter as ambições dos franceses rompendo a aliança que com eles firmara, Luís XII replicou apelando contra o papa a um Concílio Geral da Igreja, que ele convocou a reunir-se em Pisa, em 1511, ordenando que o papa se fizesse presente (La Brosse, 1965, pp. 58-9). (Foi nessa ocasião, diga-se de passagem,

que os florentinos, ameaçados pelos exércitos pontifícios, tentaram convencer Luís XII a convocar o concílio para outra cidade que não Pisa — e dessa embaixada participou Maquiavel; Renaudet, 1922, pp. 469-76.) A essa altura dos acontecimentos, Júlio ficou gravemente enfermo, e isso, somando-se ao fracasso de sua política, ofereceu o sinal para deflagrar-se em Roma o que Gregorovius chamou "uma revolta em prol da liberdade" (Gregorovius, 1967, vol. 8, p. 81). É verdade que o levante não teve sucesso, e que no ano seguinte, formando a Liga Santa, Júlio conseguiu recuperar a iniciativa na luta contra os franceses. Enquanto isso, como Guicciardini nos relata em sua *História da Itália*, o chefe da facção antipontifícia em Roma, Pompei Colonna, incitava a populaça a uma séria revolta, com um discurso incendiário no qual denunciava a "tirania sacerdotal" dos papas e apelava aos concidadãos para que "despertassem de sua profunda letargia" e combatessem pelas antigas liberdades (p. 231).

Foi em Florença, contudo, que a regra dos *signori* sofreu a mais forte contestação nesse período. Tão logo os exércitos de Carlos VIII avançaram sobre o território florentino, em outubro de 1494, o jovem Piero de Medici, que então respondia pelo "despotismo" mediceu, aparentemente entrou em pânico (Schevill, 1936, p. 436). Ele atendeu prontamente às exigências do rei da França, que incluíam a entrega dos dois principais portos marítimos de Florença e o desarmamento de suas fortalezas situadas nas fronteiras da República (Weinstein, 1970, pp. 130-1). Quando as notícias dessa abjeta submissão chegaram à cidade, espontaneamente eclodiu uma revolução. Luca Landucci (*c.* 1436-1516), cujo *Diário* nos fornece um testemunho ocular do que então sucedeu, narra que de um momento para outro a *piazza* encheu-se de "todos os cidadãos", mais "tropas de homens armados que bradavam a plenos pulmões *popolo e libertà*" (p. 61). Piero viu seu caminho barrado pela *signoria*, que também se rebelara, e soube que um prêmio de 2 mil ducados havia sido lançado sobre sua cabeça (p. 62). Hesitou por um instante, mas, enquanto a multidão lhe saqueava o palácio, desistindo de lutar partia com uns poucos partidários que lhe restaram para um exílio que duraria o resto de seus dias (Weinstein, 1970, p. 134).

É certo que os florentinos só puderam desfrutar de suas liberdades, assim restauradas, por um curto espaço de tempo. Como já vimos, os Medici retomaram o controle da cidade em 1512, graças ao apoio de forças espanholas. Contudo, esse breve período de liberdade atestou a volta a uma forma genuinamente popular de governo, na qual a suprema autoridade cabia a um *Consiglio Grande*, composto de mais de 3 mil cidadãos.[2] Além disso, o retorno dos Medici em 1512 não significou, de forma alguma, que os florentinos perdessem seu apego ao regime de suas tradições. Foi somente depois de esmagar uma série de conspirações contra seu governo, na década de 1520,

as quais culminaram numa última restauração da República, em 1527, que os Medici se viram finalmente capacitados a consolidar sua posição como senhores hereditários de Florença, no começo dos anos 1530.

Essas derradeiras tentativas para conter a difusão do principado foram vãs, na prática, mas fizeram que florescesse então, de forma mais espetacular, a doutrina política republicana. A ideologia republicana a que tinham acesso esses defensores tardios do governo popular dividia-se em duas vertentes: uma, a escolástica italiana do século XIV, tendo por principais expoentes Bartolo de Saxoferrato, Ptolomeu de Luca e Marsílio de Pádua; outra, o humanismo "cívico" de inícios do século XV, exemplificado em Salutati, Bruni, Poggio e seus numerosos discípulos. O que se faz no começo do século XVI é retomar e desenvolver, de forma incomparavelmente rica, ambas essas linhas de reflexão. É esse movimento intelectual que tentaremos, na seqüência deste capítulo, analisar.

A CONTRIBUIÇÃO DA ESCOLÁSTICA

De modo geral se tem subestimado a contribuição da escolástica para o florescimento das idéias políticas republicanas no final da Renascença. Allen, por exemplo, entende que a doutrina política italiana, em fins do Quatrocentos, "nada devia aos escolásticos", já que "se desligara por completo" dos ideais medievais de vida política (Allen, 1957, pp. 446, 478). E Bouwsma argumentou, recentemente, que é necessário distinguir com a maior precisão as preocupações "medievais" da filosofia política e o "republicanismo renascentista", o qual identifica com uma tradição humanista que vai "de Salutati a Guicciardini" (Bouwsma, 1968, pp. 1-11, 41). Essas leituras, embora comumente aceitas, esquecem o fato de que as liberdades tradicionais das cidades republicanas da Itália não foram defendidas, na última Renascença, apenas por humanistas profissionais, mas também por numerosos teólogos e juristas, cujos escritos ainda costumavam utilizar uma linguagem bem mais próxima da escolástica que do pensamento moral e político do humanismo.

Se começamos por Florença, encontramos, nos textos de Savonarola e de seus discípulos, a partir de 1494, uma tentativa sistemática de defender a restauração republicana, com base em valores que são essencialmente escolásticos. A própria obra política de Savonarola, em especial a datada de 1494 a 1498, reitera vários argumentos que já vimos nos tomistas do século XIV, em particular nos trabalhos de Ptolomeu de Luca, cuja continuação do discurso de santo Tomás de Aquino, sobre *O governo dos príncipes*, Savonarola às vezes segue palavra por palavra.[3]

Frei Girolamo Savonarola (1452-1498), nativo de Ferrara, depois de estudar na Universidade de Bolonha transferiu-se para Florença em 1482, permanecendo nessa cidade até 1487 (Ridolfi, 1959, pp. 13-6, 25-6). Lourenço de Medici chamou-o de volta em 1490, e no ano seguinte foi eleito prior do convento dominicano de São Marcos (Ridolfi, 1959, p. 29). Rapidamente se tornou célebre como pregador, com as multidões que acorriam a seus sermões crescendo a tal ponto que, já em 1491, teve de mudar sua prédica de São Marcos para a catedral (Weinstein, 1970, p. 99). Mas foi somente depois do golpe de Estado antimediceu de 1494 que finalmente se projetou como profeta e defensor dos valores políticos republicanos. Dessa data até seu julgamento e execução, quatro anos mais tarde, foi um dos mais influentes oradores a defender as liberdades tradicionais da cidade (cf. Rubinstein, 1960, pp. 155-61).

É claro que não podemos reduzir Savonarola a um pregador ortodoxo de crenças políticas das mais tradicionais. Ele se considerava acima de tudo um profeta, alguém que descortinava a mão de Deus em todas as coisas e assim se sentia especialmente escolhido para explicar as vias do Altíssimo a seus concidadãos. Isso o levou a negar várias teses que observamos ser centrais na doutrina moral e política florentina da Renascença tardia. Naturalmente, ele se mostrava hostil à ênfase deposta pelos humanistas na suposta capacidade da fortuna para reger e dominar os assuntos humanos. Constantemente pregava que nada sucede se não for a vontade de Deus, e por essa razão dedicou muito do próprio fervor profético a persuadir seus fiéis de que Florença era uma cidade eleita, guiada por Deus e por Ele só (Weinstein, 1970, pp. 141-2). Com base nessa convicção, opôs-se com veemência aos "maus" que continuavam a falar em "acaso ou fortuna", quando deveriam pensar apenas em termos da providência divina (Weinstein, 1970, p. 280). Assim, só votava desprezo pelo ideal humanista do *vir*, cuja *virtus* consiste em perseguir honra, glória e fama. Dizia que as metas adequadas à vida humana nada têm a ver com o progresso ou o sucesso mundanos, mas apenas com o cultivo da humildade e devoção cristãs. Foi o que o induziu a montar um ataque em regra contra os costumes vigentes entre os florentinos, promovendo a célebre "Queima das vaidades", em 1497 e 1498, e batendo-se — com êxito — pela supressão de várias festas carnavalescas tradicionais e pela conversão de outras em festividades religiosas (Ridolfi, 1959, p. 128; cf. Schevill, 1936, pp. 271, 446).

Seria equivocado, porém, entender — como fizeram Chabod e outros comentadores — que o "tema principal" de Savonarola fosse "o da revolta contra os tempos e a situação histórica", e que por isso o seu programa se inscrevesse na mais completa oposição às tradições e aspirações da Florença quatrocentista.[4] Ao contrário, é evidente que mesmo a sua visão especificamente profética do futuro de sua cidade mantinha íntima ligação com uma

série de mitos solidamente ancorados na mente dos florentinos. Bruni e seus discípulos já haviam decretado que Florença fora fundada no período da máxima liberdade dos romanos — como convinha à guardiã das liberdades toscanas — e nos tempos que se seguiram os seus cidadãos se bateram com denodo para manter a independência da República, em particular contra a Milão dos Visconti, servindo assim de exemplo a toda a Itália. Como mostra Weinstein, o sucesso de Savonarola ao desenvolver sua concepção apocalíptica do destino de Florença pode explicar-se, em parte, pela habilidade quase oportunista com que o frade adaptou e aplicou essa crença tão difundida no papel histórico da cidade.[5] É verdade que, por ocasião da invasão francesa de 1494, ele começou proclamando a ruína da República, e advertindo seu público de que "ainda tereis de sofrer muita adversidade e muita dor" (Weinstein, 1970, p. 139). Não demorou muito, e Savonarola apostava no papel especial de Florença como cidade eleita, fazendo constante menção à tradicional imagem da República como "coração da Itália", principal expoente das liberdades italianas, centro do qual "se irradiam os espíritos vitais" e do qual "ressoa a voz" para todas as demais partes do *Regnum Italicum* (cf. Weinstein, 1970, p. 169).

Se nos voltarmos para as propostas de Savonarola no plano específico da constituição florentina, encontraremos uma proximidade ainda maior entre suas convicções e algumas teses que então predominavam no pensamento político de sua cidade. Parece errôneo reduzir o cerne de sua teoria política, como fez Pocock, a uma tentativa de "fundar a cidadania na profecia" (Pocock, 1975, p. 115): porque assim se subestima em que medida Savonarola derivou suas idéias políticas de uma tradição mais familiar e bem mais terrena da doutrina política dominicana, tradição conhecida dos florentinos graças aos sermões e textos que outros pensadores, como Remigio de Girolami, haviam escrito nos últimos dois séculos.

Savonarola faz seu balanço mais sistemático desse ponto de vista num breve tratado em língua vernácula, editado apenas umas poucas semanas antes de sua queda, em 1498, de título *Tratado sobre a constituição e governo da cidade de Florença* (Weinstein, 1970, p. 289). Esse texto se divide em três seções principais, a primeira das quais retoma um tema que já merecera a atenção tanto de Bartolo quanto de Ptolomeu de Luca em suas obras políticas. Trata-se da tese de que, embora a monarquia possa ser, em termos absolutos, a melhor forma de governo, não é a melhor para a Itália, e em especial para Florença, onde é fundamental conservar-se um regime republicano (pp. 446-50). A razão que Savonarola dá para essa afirmação leva-nos ao cerne de sua mensagem política — a qual reza que Florença deve garantir, acima de tudo, a conservação de suas liberdades tradicionais. A cidade deve manter-se republicana, alega ele, porque somente isso assegura a seus cida-

dãos o gozo da "verdadeira liberdade", que é "mais preciosa que ouro e pratas" e "maior que todos os outros tesouros" (pp. 481, 488).

Depois de ressaltar a liberdade dos florentinos como o seu "bem mais precioso", Savonarola passa, na segunda parte de sua análise, a indagar o que pode vir a ameaçar a conservação de uma qualidade assim essencial à vida política. Não perde tempo com a velha crença de que a busca exagerada dos ganhos privados possa ser prejudicial a um governo livre. Aspecto notável dessa argumentação é a disposição a endossar a confortável tese de que a prosperidade de Florença deve ser considerada um sinal do favor divino e, enquanto seguir os mandamentos de Deus, os seus cidadãos poderão esperar "uma abundância de riquezas" (p. 482; cf. Weinstein, 1970, p. 311). O frade mostra maior interesse pela idéia, bem difundida, segundo a qual um dos mais graves perigos para a liberdade política decorre de confiar-se a segurança de uma cidade a tropas mercenárias. Embora não trate desse tópico no *Tratado*, num trabalho anterior, *Do governo político e régio*, ele já se referira com toda a clareza ao risco de contratar soldados "que não lutam pelo amor à pátria, mas tão-somente pela paga"; além disso, o mesmo tema fora retomado por um de seus discípulos, Domenico Cecchi, que em 1496 publicara um panfleto denunciando o recurso aos mercenários e clamando pela constituição de uma milícia cidadã.[6] Mas o supremo perigo para a liberdade, no entender de Savonarola, reside no facciosismo e nos conflitos civis. Dedica assim a maior parte da seção central de seu *Tratado* — à maneira de Bartolo e Salutati — a descrever os horrores do governo tirânico, e na mesma linha alega que a principal causa da tirania é sempre a discórdia intestina, que por sua vez permite que dirigentes partidários inescrupulosos assumam o controle do governo e suprimam as liberdades populares (pp. 456-71; cf. Weinstein, 1970, pp. 253, 298).

Uma vez expostas essas ameaças à liberdade, Savonarola passa, na parte final do *Tratado*, a considerar — em estilo não menos convencional — quais medidas se devem adotar para resguardar esta jóia preciosa, a liberdade. E aqui volta ao tipo de resposta que já fora proposto por pensadores do porte de Bartolo e Marsílio de Pádua. Deposita toda a sua fé na eficácia das instituições, argumentando, no estilo mais caracteristicamente escolástico, que a única solução segura está em tratar o corpo inteiro dos cidadãos como suprema autoridade em todos os assuntos políticos. Reconhece que, "sendo por demais difícil o povo inteiro reunir-se todos os dias", será preciso instituir um Conselho que se componha de "um certo número de cidadãos que desfrutem da autoridade de toda a populaça" (p. 474). Mas continua a insistir em que o povo apenas delega seus poderes ao constituir um tal *Consiglio Grande*, e conclui, nessa veia, que a liberdade somente se conserva garantindo-se, mais que tudo, que os cidadãos e seu governo continuem sendo uma só e a mesma coisa.

Se agora examinarmos o ataque à "tirania papal" que ateou fogo a Roma em 1511, veremos, nos defensores das antigas liberdades da cidade, um análogo embasamento na linguagem legal e política da escolástica. Isso melhor se evidencia no tratado mais notável que apareceu no bojo dessa crise, a série de sete diálogos intitulada *A soberania do patriciado romano*, na qual Salamonio expõe uma doutrina essencialmente bartolista da soberania popular inalienável, com o propósito de justificar a forma de governo a seu ver mais adequada para a cidade.

O autor dessa obra, Mario Salamonio (*c.* 1450-1532), era nativo de Roma e pertencia a uma das mais antigas famílias patrícias da cidade (D'Addio, 1954, pp. 3, 10). Educou-se na Universidade de Roma, e posteriormente adquiriu uma vasta experiência de assuntos legais e políticos. O papa Alexandre VI nomeou-o, em 1494, membro de uma comissão para a reforma do sistema legal romano, e quatro anos depois Salamonio desempenhava, em Florença, as funções de *capitano del popolo* (D'Addio, 1954, p. 7). Estava em Roma por ocasião da revolta de 1511, e parece ter optado decididamente pelo lado dos Colonna, em seus esforços para privar o pontífice do poder temporal. Embora seu livro sobre a soberania popular somente tenha sido impresso em 1544, foi escrito no rescaldo mesmo da crise, entre 1512 e 1514, e com o claro intuito de servir como uma arma teórica em favor da causa republicana.[7]

Salamonio, está claro, não era apenas um panfletário a serviço do patriciado romano. Foi um dos principais juristas de seu tempo, célebre pelos comentários sobre o *Digesto*, e além disso pioneiro no propósito de incorporar os métodos históricos dos humanistas à filosofia do direito que ele então meditava. Alguns desses interesses mais precisamente acadêmicos repontam nas páginas da *Soberania do patriciado romano*, cujos três primeiros diálogos estão inteiramente dedicados a expor em termos amplos a teoria legal do *Imperium*.[8] É somente no início do quarto diálogo que Salamonio passa a considerar as questões mais imediatas suscitadas pelo caos que então prevalecia na Itália, e especialmente em Roma. A transição se efetua quando a figura do Filósofo comenta, citando Aristóteles, que a razão para se instituir uma sociedade política e atribuir-lhe o *Imperium* "não é meramente o propósito de viver, mas o de viver bem e na felicidade" (fo. 34b). Isso naturalmente leva seus interlocutores nos diálogos — um historiador, um teólogo, um jurista — a examinar as possibilidades e dificuldades para se ter uma vida cívica plena e feliz na Itália de seu tempo. E eles prontamente concordam com o Historiador, quando esse inicia a discussão afirmando que vivem, todos, numa época miserável, em que abundam os maus hábitos e pouco se cultiva a virtude (fo. 36a). Assim vêm a discutir o que os impede de desfrutar de uma vida cívica satisfatória e, mais adiante, o que deveriam fazer a fim de reme-

diar tanta corrupção e de tão variada espécie — as duas questões que os ocuparão até o fim da obra.

Um dos fatores que todos consideram inibir uma vida cívica virtuosa é a exagerada importância que se confere ao excesso de riqueza. Esse temor já tinha sido desconsiderado, como vimos anteriormente, pelos humanistas da escola de Bruni; até o próprio Savonarola admitira, em tom patriótico, que a opulência das cidades italianas se devia contar no rol de suas glórias. Ao contrário, porém, Salamonio é um dos primeiros autores a reconhecer que a combinação de debilidade militar com uma enorme riqueza era a principal causa dos recentes fracassos italianos, já que tornara o país uma presa irresistível para os "bárbaros" que almejavam conquistas fáceis e espólios consideráveis. Assim, nosso autor retorna ao velho tema — que Maquiavel e Guicciardini retomarão daí a poucos anos — de que uma vida cívica boa tem de estar fundada na virtude da frugalidade. Uma das razões que levam a essa conclusão é oferecida pelo Teólogo, que insiste em que "ninguém pode servir ao mesmo tempo a Deus e a Mamom", e nos recorda que Cristo disse que "é mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha que um rico entrar no reino dos céus" (fo. 46a). Mas a razão principal devemos ao Filósofo, argumentando que, "quando numa cidade se honra os ricos e as riquezas, os virtuosos e probos acabam sendo desprezados" (fos. 45b-46a). Ambos concordam que "os ricos não têm apreço pelas virtudes" e, portanto, a busca das riquezas e a conservação de uma vida cívica de valor "não podem conciliar-se com facilidade" (fo. 46a).

Mas, naturalmente, atribui-se a principal culpa pela ruína da vida cívica na Itália às invasões dos "bárbaros", que se repetiram a partir de 1494. O Historiador dá uma vívida descrição de como, desde aquela data, "a Itália foi oprimida por exércitos invasores" (fo. 40b). Eles devastaram os territórios venezianos de terra firme, dominaram toda a Toscana e a Emília, ocuparam até mesmo os Estados pontifícios (fo. 40b). E por toda a parte as conseqüências foram terríveis. Houve pilhagem e estupro, "sem respeito pela idade ou sexo"; os rios tingiram-se de sangue; e a Itália inteira se entregou a "uma licença pecaminosa" (fos. 40b, 41b).

Como então poderá a Itália salvar-se, indaga o Filósofo, de toda essa "iniqüidade e sofrimento" (fo. 47a)? Algumas das respostas que Salamonio propõe assinalam a necessidade, mais que óbvia, de que as cidades tomem providências para sua defesa. Isso leva o Filósofo a desferir o ataque de praxe contra "aqueles que lutam por meio de mercenários", sendo essa crítica acolhida com entusiasmo por todos os interlocutores (fo. 44b). O Jurista sustenta que "os mercenários passam o tempo todo em seus acampamentos, e são completamente inúteis no campo de batalha", enquanto o Historiador cita os recentes sucessos dos franceses na guerra contra os venezianos e o papa para

provar a mesma tese (fo. 45a). A solução, concordam todos, estará em cada cidade formar sua própria milícia, educando seus cidadãos para reconhecer que "é muito mais nobre lutar por sua liberdade, seus filhos, lar e residência" do que deixar esse dever em mãos de simples mercenários (fo. 44b). O Historiador assinala que "os romanos se engrandeceram graças a essas artes", e acrescenta que "em nossos dias o memorável exemplo de Pisa mostra que enorme diferença separa quem luta por sua própria causa e quem luta pelos outros" (fo. 44b). Embora os pisanos "não tivessem meios para contratar tropas ou pagar aliados, demonstraram a maior fortaleza d'alma ao sustentar, exclusivamente com suas forças, um assédio que durou catorze anos", batendo-se não apenas "contra a riqueza de Florença", mas também contra "as ofensivas dos franceses". A explicação, disso ele está convicto, reside no fato de que "lutavam por sua liberdade" e não pelo soldo de um terceiro (fo. 44b).

Salamonio concentra a atenção, porém, em como melhor regular a vida de uma cidade, de modo a assegurar que se preserve a liberdade de seus cidadãos e se maximizem suas condições de ter uma vida completa e feliz. Começa com uma idéia de inspiração mais humanística que escolástica, afirmando que "a cidade deve preocupar-se com a *virtus* de seus cidadãos" e "todo governante deve preocupar-se com a *virtus*", servindo de exemplo de "todas as virtudes morais" aos olhos de seus súditos (fos. 34b, 42a). Mas sua principal resposta consiste na reiteração de um argumento que já fora desenvolvido por Bartolo, Marsílio e toda a tradição escolástica italiana de filosofia política e do direito, e que Savonarola e seus discípulos recentemente haviam retomado. A condição essencial para ter-se uma vida cívica livre e feliz, dizem eles, reside na criação de eficazes instituições cívicas; e a condição para que essas se mantenham em boa ordem, por sua vez, está na garantia de conservar-se o poder soberano, em última instância, em mãos do conjunto inteiro dos cidadãos.

Salamonio dedica o restante de seus últimos diálogos a elaborar essa resposta. Primeiro, no livro V, trata de refutar a idéia de que os príncipes tenham qualquer direito a dispensar o cumprimento da lei, afirmando que tal disposição não seria melhor que a tirania, e que "tudo deve ser decidido pelo recurso à dignidade da lei" (fo. 48b). Passa, então, dessa tese genérica a outra mais específica, por ele defendida, segundo a qual o governo por uma assembléia popular constitui o regime melhor e mais adequado para a cidade de Roma. Aqui não se limita — na veia da tradição bartolista — a invocar as necessidades da cidade e as exigências da justiça natural; também argumenta — na linguagem então em voga dos juristas humanistas — que se trata de um reflexo dos direitos históricos da populaça romana. E os dois últimos diálogos terão por meta sustentar essa tese. O Filósofo começa pedindo ao Jurista que narre "como veio a estabelecer-se a soberania" em Roma (fo. 51a). Responde o

Jurista que há uma vasta literatura a esse respeito, e refere-se à autoridade de Giulio Pomponio (1428-1497), cuja história das leis e magistraturas da cidade fora publicada havia apenas uma geração. De acordo com Pomponio, observa o Jurista, "foi apenas porque se mostrou difícil reunir todo o povo num só lugar" que esse permitiu que o exercício de sua autoridade soberana se transferisse primeiro para o Senado, depois para os imperadores (fo. 51b). Essa análise recebe o endosso entusiástico do Historiador. "Da documentação de Pomponio resulta absolutamente claro", concorda ele, que foi apenas a dificuldade de reunir grandes assembléias de cidadãos que os persuadiu a delegar a administração de seu poder legisferante a um só indivíduo, "para que se governasse a República da melhor forma possível" (fo. 52a). Os interlocutores passam então a considerar a célebre questão de se a soberania do povo não se teria perdido com a suposta transferência do *Imperium* do imperador Constantino ao papa. O Jurista é quem suscita essa derradeira dúvida, mas prontamente lhe assegura o Historiador que "o eruditíssimo Lorenzo Valla" soube demonstrar que a suposta Doação de Constantino, o pilar de toda a reivindicação pontifícia ao domínio temporal, na verdade não passa de uma fraude que os papas utilizaram para enganar o povo romano (fo. 52b). O Historiador então trata de provar que mesmo as inscrições que sobreviveram da fase do principado romano continuam a falar em "*Imperium* da populaça romana", fato esse que autoriza o Filósofo a concluir, em triunfo, que "nenhum *príncipe* pode ser um autêntico suserano" em Roma, nada podendo ser "além de ministro do povo", o qual, acrescenta, em todos os tempos sempre conservou a autoridade soberana, em última instância, sobre todas as matérias que a cidade possa decidir (fos. 55a-b; cf. também fo. 59).

A CONTRIBUIÇÃO DO HUMANISMO

Embora a contribuição das idéias legais e políticas da escolástica para o ressurgimento do espírito republicano em inícios do século XVI seja mais importante do que às vezes se admite, certamente é verdade que as maiores obras da doutrina política republicana redigidas naquela época seguiram mais vezes o molde humanista do que o escolástico. A principal influência sobre a evolução do republicanismo nesse período tardio foi, sem a menor dúvida, a dos escritos dos humanistas ditos "cívicos" da Florença de inícios do Quatrocentos — Salutati, Bruni, Poggio e seus vários discípulos. Foi antes de mais nada a retomada e o desenvolvimento de suas idéias que deu origem às últimas e maiores obras da doutrina política renascentista, inclusive os tratados republicanos de Guicciardini e Maquiavel. É essa tradição argumentativa

que agora passaremos a investigar, a fim de concluir nosso panorama do pensamento político da Renascença italiana.

Os princípios do ressurgimento do republicanismo florentino podem divisar-se já uma geração antes do golpe de Estado antimediceu de 1494. A indignação contra os Medici vinha crescendo pelo menos desde 1458, quando Cosme deu o inicial e decisivo passo rumo à imposição de um regime "tirânico". Isso levou uma série de pensadores a reagir, fazendo reviver a ideologia do humanismo "cívico". Deles, um dos primeiros foi Francesco Patrizi (1412-94), que na década de 1460 compôs um importante tratado tendo por título *Da instituição da República*, antes de se reconciliar com o poder e de escrever, à maneira dos conselheiros dos príncipes, sua obra *Do reino e da educação do rei*. Os mesmos valores se conservaram vivos na década seguinte graças a Alamanno Rinuccini (1419-99), correspondente de Patrizi e virulento inimigo dos Medici, que em 1479 deu a lume um inflamado panfleto intitulado *Da liberdade* (Kristeller, 1965, p. 46). E uma linha análoga de críticas se deve a Donato Acciaiuoli (1429-78), quer em seus comentários sobre a *Ética* e a *Política* aristotélicas, quer na história que escreveu, na década de 1470, sobre as campanhas de Roma contra Cartago (Baron, 1966, p. 437).

Mas a teoria política republicana veio realmente a florir na geração que se seguiu ao retorno dos Medici, em 1512. Os defensores das liberdades tradicionais florentinas foram inspirados, nesse período, por três grandes considerações: a lembrança de 1494 a 1512, anos de uma bem-sucedida restauração republicana; a esperança em derrubar novamente o governo dos Medici — o que se conseguiu, aliás, em 1527; e a necessidade, enquanto isso, de conservar um espírito de oposição a suas práticas alegadamente "despóticas" e "tirânicas". O resultado foi a mais intensa e influente análise dos princípios políticos republicanos a aparecer na Europa de inícios da modernidade.

O principal fórum para a discussão dessas idéias foi proporcionado pelas reuniões que tinham lugar nos Hortos Oricellari, jardins nos arrabaldes de Florença que pertenciam a Cosimo Rucellai, aristocrata que se opunha ao regime restaurado dos Medici (Gilbert, 1949, pp. 101, 118). Entre os principais pensadores antimediceus a participar desses encontros estava Antonio Brucioli, que foi exilado após o malogro de um golpe republicano, em 1522, e quatro anos depois publicou seus *Diálogos de filosofia moral*, cujo primeiro capítulo, que trata "Da República", expõe a síntese de uma teoria tradicional das liberdades florentinas (Cantimori, 1937, pp. 88-90, 95-6). Mas o principal pensador a freqüentar os Hortos Oricellari, nessa época, foi Maquiavel. Já vimos que, depois de cair a República, em 1512, ele a princípio tentou con-

seguir emprego junto aos novos senhores da cidade, e por isso dedicou a Lourenço de Medici seu tratado sobre *O príncipe*. E ainda assim será correto dizer que, por formação e convicção, Maquiavel era basicamente um republicano, tendo sido, durante a restauração da República florentina, segundo secretário da Chancelaria, entre 1498 e 1512. Quando percebeu, em 1512, que não conseguia despertar a atenção dos Medici, prontamente se juntou ao círculo de teóricos e conspiradores republicanos que se reuniam nos Hortos Oricellari, e ao que parece ali terá discutido os rascunhos de seus *Discursos sobre os primeiros dez livros de Tito Lívio*. Um dos homens a quem dedicou os *Discursos* foi precisamente Cosimo Rucellai, e em sua epístola dedicatória lhe agradece por "ter-me forçado a escrever o que eu jamais teria escrito somente por minha vontade" (p. 93).

Como sugerem as circunstâncias, é quase certo que Maquiavel só terá começado a compor os *Discursos* depois de perceber o quanto eram vãs suas esperanças de conseguir emprego junto aos Medici.[9] Parece provável que tenha iniciado a obra em 1514; Felix Gilbert sugeriu, o que é bem plausível, que o primeiro estágio de composição bem poderia limitar-se a um comentário sobre os capítulos relevantes de Tito Lívio; Maquiavel depois teria redistribuído o material assim redigido por uma série de títulos específicos, convertendo-o num tratado mais sistemático.[10] Pela evidência interna, constata-se que o processo de composição já devia estar bem adiantado por volta de 1517. Por exemplo, Maquiavel observa, no meio de seu segundo discurso, que, "se o tesouro garantisse a vitória", então "alguns dias atrás" o papa e os florentinos teriam derrotado Francesco Maria, na guerra de Urbino (p. 301). Essa batalha é obviamente aquela em que Leão X reconquistou Urbino, e que foi travada em 17 de setembro de 1517. Pelo mesmo tipo de material também se evidencia que os *Discursos* deveriam ter se completado antes do fim de 1519: em seu terceiro discurso, Maquiavel refere-se a Maximiliano (que faleceu em 1519) como imperador reinante, e na epístola dedicatória ele pede a Cosimo Rucellai — que morreu naquele mesmo ano — que não deixe de ler seu livro (pp. 94, 490).

Um tanto afastado desse grupo devotado de republicanos que se reunia nos Hortos Oricellari, temos a figura mais urbana e cética de Francesco Guicciardini (1483-1540). Ele conseguiu sobreviver à mudança de regime em 1512 muito melhor que Maquiavel, e depois serviu aos dois papas Medici, Leão X e Clemente VII, numa série de postos de governo. Contudo, seus escritos políticos — que cobrem exatamente os anos que vão da primeira restauração dos Medici, em 1512, a sua volta definitiva ao poder, em 1530 — exibem uma posição republicana bem consistente, embora cautelosa, a espécie de opinião que se poderia esperar do membro de uma das mais proeminentes famílias aristocráticas de Florença. O primeiro texto político de Guicciardini

foi redigido enquanto ele servia numa embaixada enviada à Espanha, em 1512, e que geralmente se conhece como o *Discurso de Logroño*, do nome da cidade espanhola onde se encontrava quando o redigiu (Rubinstein, 1965a). Seu segundo tratado importante foi o *Diálogo sobre o governo de Florença*, que escreveu entre 1521 e 1523 (Ridolfi, 1967, p. 134). Depois, entre 1528 e 1530, Guicciardini completou suas *Máximas e reflexões*, uma série de breves apreciações sobre homens e eventos que começara a meditar em 1512 (Ridolfi, 1967, pp. 206, 310-1). E, finalmente, a derradeira obra política que produziu antes de passar à sua grande *História da Itália* foi uma série inacabada de *Considerações sobre os Discursos de Maquiavel*, que provavelmente redigiu em 1530 (Ridolfi, 1967, pp. 206-7).

O último pensador importante do grupo — o homem que pode reivindicar a distinção um tanto melancólica de ter sido o último teórico da República florentina — foi Donato Giannotti, a quem já citamos anteriormente como estudioso da constituição veneziana. Giannotti retornou de Veneza a sua Florença natal em 1527, quando da expulsão dos Medici, e desempenhou importante papel na qualidade de organizador da milícia cívica durante o longo assédio que sua cidade sofreu entre 1529 e 1530 (Pocock, 1975, p. 273). Com o regresso definitivo dos Medici, em 1530, ele padeceu a amargura de um exílio que duraria sua vida inteira, e foi nesse período que escreveu *A República florentina*, última e quase nostálgica celebração do já antigo tema da liberdade florentina.

Esses teóricos, assim como os que os precederam, mostram-se leais, acima de tudo, a um ideal: o da liberdade política. É verdade que a esse respeito certas vezes sentimos — especialmente em Guicciardini — menos entusiasmo, ou menos compromisso, do que em alguns dos pensadores que examinamos antes. Guicciardini adverte-nos em suas *Máximas* para que tenhamos o máximo cuidado com "aqueles que pregam a liberdade com um tal fervor", insistindo em que "quase todos deles" têm em mente seus próprios interesses, e que, "se pensassem que desfrutariam de mais vantagens sob um governo absoluto, prontamente se poriam a seu serviço" (p. 58). Embora, tratando do governo de Florença, defenda a importância da liberdade, tende a fazê-lo argumentando em termos mais sociológicos do que estritamente morais (Gilbert, 1965, pp. 98-9). Contenta-se em observar, para citarmos a fórmula que utiliza no *Discurso de Logroño*, que os florentinos de seus dias se acostumaram tanto a sua liberdade que "nascem para ela" e a consideram "adequada e natural a sua cidade" (p. 223). A conseqüência — como alguns anos mais tarde ele indica no *Diálogo sobre o governo de Florença*, empregando o tom cético e pragmático que o distingue — é que hoje seria bem difí-

cil introduzir em Florença outra forma de governo, ainda que superior à existente. Já que "a cidade sempre foi livre" e "tem por natureza forte apego à liberdade", os florentinos estão absolutamente comprometidos, por suas tradições políticas e pelas "condições vigentes", a defender esse valor recebido de seus ancestrais (pp. 97-9).

Era mais comum, porém, exaltar-se a liberdade política em termos menos ambíguos e mais convencionais. Patrizi, por exemplo, pede — no capítulo que trata "Da igualdade dos cidadãos", em seu tratado *Da instituição da República* — que "todos se preocupem com a liberdade", já que "nada pode ser mais importante na sociedade civil do que a liberdade, para a qual deve estar voltado o espírito da cidade inteira" (fos. 24a, 25a). Da mesma forma, Rinuccini começa seu *Diálogo sobre a liberdade* por uma apóstrofe ao "amor da liberdade", que diz constituir a base para a vida política (p. 272). Lamenta o fato de as cidades italianas, que outrora mostravam tanto apreço por sua liberdade, hoje verem "seu desejo de ter uma vida livre" frustrado por tantos tiranos (pp. 272-3). E insiste em como é essencial recuperar aquela espécie de "ardor pela defesa de sua liberdade" que o povo de Florença antigamente demonstrava, se devemos nutrir qualquer esperança de uma vida cívica feliz e bem-sucedida (p. 274).

Para a boa compreensão dos *Discursos* de Maquiavel, é essencial reconhecer seu compromisso fundamental com esse mesmo conjunto de valores.[11] É provável que um fato dessa envergadura tenha escapado a muitos devido à tendência, hoje predominante, a afirmar que não existem diferenças de monta entre *O príncipe* e os *Discursos* e que o melhor acesso a essas obras consistiria em tratá-las, na expressão de Geerken, como "dois aspectos interdependentes de uma perspectiva organicamente articulada" (Geerken, 1976, p. 357). Naturalmente, é certo que os *Discursos* contêm numerosas referências que remetem ao *Príncipe*, assim como por vezes enunciam de forma mais completa vários temas que ocupavam posição de destaque na primeira obra: encontramos neles a mesma polaridade entre *virtù* e fortuna; a mesma ênfase no papel que cabe à força bruta, para vencer a inimizade da Fortuna; e a mesma moralidade política original e revolucionária, fundada numa mesma distinção — radical — entre a *virtù* e as virtudes. Contudo, parece haver um equívoco quando se fala sem um mínimo de ressalvas, como recentemente fizeram Geerken e outros, numa "unidade fundamental" entre os dois livros (Geerken, 1976, p. 357). No *Príncipe*, o valor básico à volta do qual Maquiavel organiza seu aconselhamento é o da segurança: opina-se que o príncipe tenha como prioridade "conservar seu estado", e só depois disso considere as metas da honra, glória e fama. Inversamente, nos *Discursos*, o valor fundamental é o da liberdade: é esse ideal, e não o da mera segurança, que

Maquiavel agora deseja que coloquemos acima de todas as demais considerações, inclusive as ditadas pela moralidade convencional.

No interior da obra de Maquiavel, a primeira vez que se manifesta a convicção do papel central da liberdade política é no discurso de abertura, quando ele descreve como foi crescendo a liberdade na Roma antiga, e afirma que "aqueles que fizeram mostra de prudência na constituição de uma República consideraram a preservação da liberdade uma das coisas mais essenciais de que tinham de cuidar" (p. 115). Repete a mesma tese em seu capítulo consagrado às dificuldades de se preservar a liberdade política, quando insiste em que a meta primeira de qualquer legislador "ao constituir uma República" deve ser a de "prever todas as leis necessárias para a conservação da liberdade" (p. 230). E acrescenta, no término do mesmo capítulo, que a grandeza da República romana pode em boa medida atribuir-se ao fato de que seus chefes continuamente criassem "novas instituições para assegurar as liberdades de que ela desfrutava" (p. 232). Mais adiante, ilustra essa sua crença no valor proeminente da liberdade mediante numerosos exemplos. Ao expressar a grande admiração que sente pelas cidades germânicas de seu tempo, a razão que dá é que "desfrutam de tal liberdade e observam suas leis de tal modo que nelas nem os forasteiros nem os próprios cidadãos se atrevem a usurpar o poder" (p. 244). Quando, no segundo discurso, vem a discutir como os romanos administravam os territórios que conquistavam, indica que seu maior interesse nesse tópico deriva do fato de que tal expansionismo invariavelmente desempenha um papel fundamental, na medida em que contribui para que uma República "continue sempre a desfrutar pacificamente de suas liberdades" (p. 335). E, quando examina no pormenor a forma pela qual a República romana dos primórdios se relacionava com seus vizinhos, cita, com fortes sinais de aprovação, o parecer de um senador romano que proclamava que "aqueles cujas mentes estão voltadas para a liberdade, e somente para a liberdade", são "dignos de se tornar verdadeiros romanos" (p. 350).

Maquiavel também faz sua a análise do termo "liberdade" que se deve aos primeiros humanistas florentinos. Por "liberdade", ele entende, antes de mais nada, a independência em face da agressão externa e da tirania. Assim, identifica o momento em que os florentinos "alcançaram a liberdade" com aquele no qual conseguiram remover o poder de execução das sentenças judiciais de mãos estrangeiras (p. 232). Da mesma forma, diz que foi quando "os romanos conquistaram a África e a Ásia, e submeteram a maior parte da Grécia", que "se tornaram mais seguros de sua liberdade", porque não tinham mais "quaisquer inimigos para justificadamente temer" (p. 162). Em segundo lugar, quando fala em "liberdade", Maquiavel também tem presente ao espírito o fato de um povo livre poder governar-se, em vez de ser governado por um príncipe. Dedica o capítulo 16 do seu discurso inicial a distinguir de

maneira bem precisa "um povo acostumado a viver sob a regra de um príncipe" daquele que conseguiu derrubar essa espécie de "governo tirânico" e assim "se tornou livre" (pp. 153-4). E no capítulo seguinte, quando passa a discutir as origens da República romana, lembra a expulsão dos reis e a instituição de uma forma representativa de governo como sendo o momento em que Roma se capacitou "tanto para adquirir quanto para conservar sua liberdade" (p. 158).

Haveria pouco exagero em dizer que a preocupação de Maquiavel com a liberdade política constitui seu tema básico nos três livros dos *Discursos*. O primeiro discurso está amplamente dedicado a mostrar como Roma conseguiu libertar-se de seus reis e alcançar a grandeza graças a um sistema baseado na liberdade republicana. A meta principal do segundo consiste em indicar como a progressiva expansão de Roma, enquanto poder militar, ajudou a sustentar a liberdade de seu povo. E o terceiro tem por tema medir "o quanto a ação dos indivíduos particulares contribuiu para a grandeza de Roma e engendrou tantos resultados benéficos naquela cidade", em especial a longa duração de suas liberdades políticas (p. 390).

Um corolário que os primeiros humanistas sempre deduziram da ênfase que também atribuíam à importância da liberdade rezava que, sendo esse valor mais bem assegurado sob uma espécie mista de regime republicano, segue-se que o republicanismo há de constituir a melhor forma de governo. Esse argumento veio igualmente a ser endossado por todos os seus herdeiros intelectuais da Renascença tardia. Patrizi começa seu estudo *Da instituição da República* indagando: "O que é melhor, ser governado pelo melhor dos príncipes ou viver numa cidade livre segundo as melhores leis e costumes?" (fo. 8a). Responde, sem a menor hesitação, que "a República é preferível ao principado", já que "havemos de julgar que a vida é mais segura sob uma República do que sob um príncipe" (fos. 8b, 10b). Até o próprio Guicciardini dá seu aval, ainda que recalcitrante, ao mesmo ponto de vista. Insiste, em suas *Máximas*, que "grandes defeitos e fracassos são inerentes ao governo popular", e que um homem sábio somente se disporá a preferir um regime republicano "como um mal menor" (p. 100). Contudo, em suas *Considerações* reconhece que "uma cidade é mais feliz sob o governo popular do que sob o de um príncipe" (p. 106). E conclui que, se tiver de escolher, sua preferência sempre se voltará para uma forma mista de governo republicano, já que essa lhe oferece o melhor meio de assegurar que "a proteção da liberdade" seja garantida "contra qualquer tentativa de oprimir a República" (p. 71).

Mais uma vez encontramos Maquiavel defendendo a mesma escala de valores nos *Discursos*. Isso nos permite encarar com algum ceticismo a

sugestão, que devemos a Cassirer e a outros comentadores, segundo a qual Maquiavel não passaria de "um cientista e técnico da vida política", expondo e classificando as diversas formas de que essa se reveste (Cassirer, 1946, p. 156). Na verdade, ele é um partidário consistente e mesmo entusiasta do governo popular. É certo que — na mesma linha de sua argumentação no *Príncipe* — reconhece que, se "por acaso há de dar-se um renascimento", "num Estado que conhece o declínio", isso terá de se produzir "devido à *virtù* de alguma pessoa que viva na época em questão, e não por meio da *virtù* do público como um todo" (p. 159). Mas, nos *Discursos* em geral, sua atitude em face de qualquer forma de governo monárquico é de marcada hostilidade. Maquiavel observa que "há e houve numerosos príncipes, mas bons e sábios foram pouquíssimos" (p. 252). E nota que, no curso da história, a principal tendência consistiu em reis e príncipes suporem que "nada mais têm a fazer além de superar os outros homens em extravagância, lascívia e em qualquer outra forma de vida licenciosa" (p. 107). Assim, endossa sem a menor hesitação a tese aristotélica corrente segundo a qual uma espécie mista de regime republicano deve preferir-se a qualquer uma das formas "puras" de governo, até mesmo ao próprio principado (p. 109). Mais tarde, aliás, afirma — sem dar margem a qualquer equívoco — que o governo pelo povo "é melhor que o governo dos príncipes", e apresenta uma longa série de razões para sustentar essa sua convicção (p. 256). É "muito mais raro" a populaça se mostrar ingrata com os cidadãos "do que os príncipes" (p. 184). "No que se refere a formar uma opinião falsa", a populaça sempre "comete menos erros do que os príncipes" (p. 499). A populaça geralmente "faz uma seleção bem melhor" do que o príncipe, "na escolha dos magistrados" (p. 255). A populaça em geral é "mais prudente, mais estável e de juízo melhor que o príncipe", mostrando-se "culpada de menor número de faltas" e, por conseguinte, "merecedora de maior crédito" (pp. 255, 260). E, o mais importante, "está fora de questão" que é somente quando a populaça como um todo responde pelo governo que "o bem comum é considerado da forma devida", de modo que "se executa tudo quanto vise a ele" (p. 275; cf. também p. 154).

Entre esses doutrinários republicanos da Renascença tardia, porém, constatamos uma importante diferença de opinião quanto ao caráter do regime de autogoverno que tem sua preferência. Trata-se da questão de se a autoridade política predominante deve caber à aristocracia ou ao corpo dos cidadãos em sua totalidade. A resposta tradicional rezava que a base de uma República bem ordenada deveria ser antes *larga* que *stretta*, sendo mais adequado ela consistir num *Consiglio Grande* do que na hegemonia de uma pequena elite (cf. Gilbert, 1965, pp. 60, 156). Essa idéia renasceu com Giannotti, que afirma, com toda a ênfase, na ementa de um dos capítulos do livro III da *República florentina*, que "a República deve fundar-se no povo",

passando então a argumentar, longamente, em favor dessa tese (pp. 104-202). Sustenta que, "numa República que tenda ao principado", as ambições dos grandes acabarão conduzindo à destruição das liberdades do corpo dos cidadãos considerado como um todo (pp. 105-6). Conclui, por isso, que uma "República bem ordenada" deve ter por base um numeroso *Consiglio Grande*, que englobe todas as categorias de cidadãos — não se restringindo à aristocracia e àqueles de condição média, mas incluindo também os *popolani* sem destaque, mesmo que careçam da posição social que os tornaria elegíveis para alguma magistratura (p. 118). Essa forma de atribuir os poderes, na qual "o cuidado da cidade é confiado a todos os seus cidadãos", se mostrará em melhores condições para alcançar a estabilidade, bem como para defender esse valor fundamental que é a liberdade, do que um regime aristocrático, no qual as instituições se organizam de forma mais restrita (p. 119; cf. Pocock, 1975, pp. 310-3).

A mesma preferência por um *governo largo* podemos ler em Maquiavel, a quem é possível que Giannotti devesse alguns de seus argumentos. Maquiavel analisa a questão no capítulo 5 de seu primeiro discurso, observando que, "já que em toda República há uma classe mais alta e outra mais baixa, podemos indagar em quais mãos é melhor depositar a guarda da liberdade" (p. 115). Diz a seu leitor que, se quiser somente "manter o *status quo*", algo se poderá dizer em favor da idéia — aceite tanto na antiga Esparta quanto na moderna Veneza — de que o cuidado da República deverá caber à nobreza (pp. 116-7). Mas sua idéia central é que, se "tiverdes em mente uma República que pretenda fundar um Império", então a guarda da liberdade terá de ser confiada ao povo como um todo (pp. 116-7). Mais adiante, aliás, quando vem a confrontar as qualidades respectivas dos principados e das Repúblicas, afirma que — na medida em que for possível uma resposta genérica a essa questão — é partidário "das massas", contra aqueles que favorecem as oligarquias (p. 252). Aponta, com admiração, o exemplo da "populaça romana que, enquanto a República se preservou da corrupção, jamais demonstrou um obséquio que chegasse à servilidade, nem, das vezes em que exerceu a dominação, deu qualquer mostra de arrogância" (p. 253). E conclui, num tom elevado, raramente ouvido em sua obra, "não ser sem boas razões que se compara a voz da populaça à de Deus" (p. 255).

Contra essa preferência por um *governo largo*, contudo, cerrava fileiras uma forma mais aristocrática de republicanismo, que insistia na necessidade de o povo ser liderado por uma classe dirigente pequena e bem coesa. Patrizi tende a assumir essa posição ao analisar "que espécies há de República", no capítulo quarto de seu *Da instituição da República* (fo. 16a). Tem o cuidado, é verdade, de dizer que "a melhor forma de República é aquela na qual todas as espécies de homens se misturam" (fo. 18b). Mas considera essencial, se for preciso escolher entre "o mando só da nobreza e o mando apenas da plebe", que "o governo fique em mãos da nobreza antes que da plebe", já que a primeira se distingue por mostrar maior devoção ao bem comum (fos. 18a-b). Mas, como era de se esperar, o mais convicto defensor dessa opinião é Guicciardini, que em suas *Considerações sobre os Discursos* monta um ataque veemente contra Maquiavel, defensor do ponto de vista contrário. Insiste Guicciardini: o corpo do povo simplesmente "não tem capacidade para decidir matérias da maior importância", por caracterizar-se pela "imprudência e inconstância, pela sede de mudança, por uma desconfiança desmedida" e ainda "por uma infinita inveja de todos os que tenham riqueza ou posição" (pp. 66, 106). Isso significa que "qualquer República que deixe ao povo a solução de suas questões logo haverá de decair", porque forçosamente será "instável e sempre voltada para a mudança", e ao mesmo tempo se mostrará "fácil de se enganar e de se perder nas mãos dos ambiciosos e dos traidores" (p. 66). Guicciardini assim conclui que a via mais sábia consiste em reconhecer que "não se deve conferir ao povo o poder em quaisquer matérias importantes" (p. 66). Em vez disso, deve-se confiar o controle sobre a República aos *optimates*, de quem temos certeza que "a governarão com mais inteligência e prudência do que uma multidão", visto sabermos ser dotados de "maior prudência e maior número de boas qualidades" (pp. 64, 71).

Finalmente, esses autores confirmam sua preferência pela "liberdade" republicana oferecendo uma série de reflexões — altamente tendenciosas — sobre a história da Roma antiga. Mais uma vez, sua argumentação tende a repetir os juízos anteriormente emitidos pelos primeiros humanistas "cívicos", da escola de Bruni. Por um lado, denunciam Júlio César com enorme veemência, como destruidor da liberdade de Roma. Patrizi acusa-o de "usurpador da República" e diz que forneceu "a ocasião para a tirania" (fo. 90a). E Guicciardini descarta-o, num excepcional acesso de paixão em suas *Considerações*, como uma pessoa "detestável e monstruosa" que, "impelida pela ambição de poder", "instituiu num país livre a tirania", contra as necessidades e os anseios de seu povo (p. 77). Por outro lado, idealizam a virtude e simplicidade da primitiva República romana e de seus heróis. Patrizi, em especial, não oculta a admiração ao descrever suas instituições e os homens que as criaram, afirmando que em qualquer análise da estrutura de uma República bem ordenada "é sempre possível citar Roma como o melhor entre os exemplos" (fo. 80a).

Também nesse ponto voltamos a encontrar Maquiavel reiterando os temas que se tornaram tradicionais. Ele enfatiza que ninguém deveria "deixar-se enganar pelo renome de César", pois a verdade sobre sua ascensão ao poder é haver "ele cegado com tanto sucesso as massas" que "nem mesmo perceberam o jugo que elas mesmas haviam posto em seus pescoços". Isso o

capacitou a tornar-se "o primeiro tirano de Roma" e garantiu que a cidade "nunca mais recuperasse suas liberdades" (pp. 135-6, 158, 203). Em contraste, a grande maioria dos heróis que Maquiavel menciona com a máxima reverência viveu na primeira época da República romana, no período anterior à deflagração da primeira Guerra Púnica (cf. Wood, 1967, pp. 161-2). Seu arquétipo de patriota cívico é Júnio Bruto, "pai das liberdades romanas" (p. 390). Seu chefe guerreiro predileto é Camilo, "o mais prudente entre os generais de Roma", de quem afirma que sua conduta "merece a atenção de todos os que governem" (pp. 347, 443). E seu ideal de virtude cívica está em Cipião, cujo padrão de comportamento ele exorta todos os cidadãos privados a emular, expressando a esperança de que cada indivíduo possa aprender "a portar-se em sua pátria mais como Cipião do que como César" (p. 135).

A mesma atenção que devotam ao ideal da liberdade, esses doutrinários dedicam à análise de uma questão igualmente familiar: como a liberdade do povo, sob a forma republicana de governo, tende a ser ameaçada ou mesmo a perder-se? Começam retomando uma sugestão que, esboçada pela primeira vez por pensadores pré-humanistas do quilate de Latini e Mussato, posteriormente se viu, porém, abafada pelo entusiasmo patriótico de Bruni e sua escola: a idéia de que um dos maiores perigos para a preservação da liberdade e da virtude pública reside num excessivo empenho na busca de riqueza privada.

O emprego desse argumento por Guicciardini, bem como sua exigência de conter-se o luxo extravagante, foi definido por Pocock como constituindo "uma proposta quase savonaroleana", a "transmutação" de um viés puritano em uma "retórica menos especificamente cristã" (pp. 135, 136). Já vimos, porém, que, a despeito de seu ataque às "vaidades" dos florentinos, Savonarola se mostrara bem disposto a endossar a tese dos humanistas "cívicos" segundo a qual as riquezas de uma cidade deviam considerar-se um sinal de sua maior excelência. Ao contrário, a indignação de Guicciardini ante os "apetites desordenados" dos que almejam as riquezas em vez da "verdadeira glória" recorda melhor os moralistas clássicos como Salústio e Juvenal, cujo mal-estar em face da enorme opulência da Roma antiga já tinha sido oportunamente citado por Mussato e, bem mais tarde, por Salamonio.[12] O primeiro tratado político de Guicciardini, o *Discurso de Logroño*, inclui uma análoga denúncia das "mil usurpações" e das "mil desonestidades" que surgem na vida cívica em conseqüência de uma busca exagerada do ganho, e conclui — com uma nota bem característica de desesperança — dizendo que "essa é uma enfermidade extremamente difícil, talvez impossível, de extirpar" (pp. 257-8). E não se trata de uma reação puritana que possamos considerar isolada na

obra de Guicciardini, porque, quase vinte anos depois, ele retoma a mesma observação em várias passagens de suas *Máximas*. Mais uma vez, lamenta que o "estilo de vida" ora predominante no "povo de Florença" seja "tal que em todos se vê um enorme desejo de enriquecer" (p. 102). E a razão que apresenta, para exprimir seu mal-estar ante esse estado de coisas pouco digno, é que assim fica "difícil conservar-se a liberdade em nossa cidade", porque "tal apetite faz os homens correrem atrás de suas vantagens pessoais sem qualquer respeito ou consideração pela honra e glória públicas" da própria cidade (p. 102).

A mesma aversão pelos "costumes suntuários", por ameaçar a liberdade política, encontramos expressa, em termos ainda mais veementes, nos *Discursos* de Maquiavel — poucos anos depois que Guicciardini e Salamonio haviam retomado o tema, e que vários moralistas de Veneza o haviam tornado popular (Gilbert, 1973, pp. 277-80). Em seu terceiro discurso, declara Maquiavel que "a riqueza sem valor" invariavelmente constitui uma causa de corrupção cívica, e acrescenta que seria bastante fácil "discorrer longamente sobre as vantagens da pobreza sobre as riquezas", e "como a pobreza proporciona honra às cidades", ao passo que "a outra coisa lhes trouxe tanta ruína" — não fosse o caso de que tal reflexão "já tenha sido tão desenvolvida por outros" autores (pp. 452, 477). Deixa claro, além do mais, que ao se referir aos moralistas que o precederam tem em mente, acima de tudo, Salústio e Juvenal (cf. Gilbert, 1965, p. 175). Isso melhor se evidência no capítulo 19 do segundo discurso, no qual analisa os problemas que surgem quando uma República parte para a aquisição de novos territórios (p. 334). Maquiavel então comenta que as conquistas "causam males que não são pequenos, até a uma República bem ordenada, se a província ou cidade que ela anexou tem por costume o luxo" (p. 338). E acrescenta que a natureza do perigo envolvido "não podia ser mais bem exposta do que o foi por Juvenal em suas *Sátiras*", nas quais observava que "a aquisição de terras alienígenas" acostumou Roma aos modos estrangeiros, "de maneira que, no lugar da frugalidade e de outras virtudes as mais elevadas, 'a gula e a autocomplacência tomaram posse da cidade e vingaram o mundo que ela havia conquistado' " (p. 338).

Outra ameaça à liberdade, e ainda mais notória, que vemos discutida por esses pensadores está em confiar-se a defesa da cidade a tropas mercenárias. Para tratar desse tema, Giannotti marca seu estilo com alguma discreção, certamente devido à admiração que sentia por Veneza, que sempre tivera êxito ao combinar o recurso aos mercenários com a preservação da liberdade (cf. Pocock, 1975, p. 306). Era mais freqüente, porém, dar-se a maior ênfase a esse quase lugar-comum que consistia em dizer que a tendência generalizada a contar com o apoio de tropas assalariadas constituía um dos mais desastrosos escândalos da época. Já na década de 1460 encontramos Patrizi lamen-

tando a negligência do bom treinamento militar, que, tendo se generalizado pela península, "permitiu que a Itália inteira" fosse devastada por seus inimigos (fo. 282b). E não surpreende que as mesmas queixas se intensifiquem no período que sucede ao arrasador regresso dos "bárbaros", em 1494. Guicciardini, para ficarmos num exemplo, começa seu *Discurso de Logroño* afirmando que as tropas assalariadas inevitavelmente representam uma ameaça à estabilidade dos governos populares. E não se sente afetado pelo aparente exemplo contrário de Veneza, observando (muito corretamente) que nas guerras iniciadas pela Liga de Cambrai, em 1508, a dependência dos venezianos de mercenários esteve bem perto de custar-lhes a independência (p. 222).

Ainda dessa vez, Maquiavel desenvolve exatamente a mesma linha de raciocínio nos *Discursos*. A certa altura ele nos recorda — numa de suas referências mais claras a *O príncipe* — que, tendo já "discorrido longamente" em outra de suas obras "sobre a futilidade do recurso a tropas mercenárias ou auxiliares", agora mal necessita retomar a mesma argumentação (p. 339). Mas não consegue resistir à tentação de repetir uma aula que considera tão importante. Começa, assim, afirmando, sem dar margem a equívoco, que as "forças estrangeiras" sempre "acarretam a queda das liberdades cívicas" (p. 125). Adiante, explica que isso se deve ao fato de "elas não terem causa alguma por que resistir ao ataque inimigo, afora a pequena paga que vós lhes dais", razão essa que "não é, nem pode ser, suficiente para assegurar a sua lealdade" (p. 218). E no correr de toda a discussão ele soma a essa tese uma crítica generalizada à absoluta e desesperadora falta de espírito marcial que constata em seus concidadãos. Denuncia "a fraqueza dos exércitos modernos", que "em seu conjunto carecem de valentia", bem como de qualquer liderança efetiva (p. 326). Zomba dos "príncipes ociosos" e das "Repúblicas efeminadas" da Itália, por entrarem em operações militares apenas "para se exibir e não por qualquer razão digna de louvor" (p. 434). E sua devastadora conclusão é que todos "os exércitos italianos de nossos dias" são "completamente inúteis", uma vez que "nunca vencem, a não ser que se defrontem com um exército que, por alguma razão, se ponha em fuga" (p. 504).

Por fim, a maior parte desses pensadores retoma outra tese bem conhecida, a que atribui a perda da liberdade italiana, acima de tudo, à "corrupção" do povo. É Maquiavel o autor que fornece, sem sombra de dúvida, a mais rica análise desse tema. Num certo sentido tal conceito está no centro dos *Discursos*, porque Maquiavel nos diz que seu principal objetivo nessa obra consiste em aconselhar "aqueles príncipes e Repúblicas que desejam conservar-se imunes à corrupção" (p. 142). É nos capítulos 17 e 18 do primeiro discurso que procede à discussão mais cerrada do conceito, esclarecendo então que ao falar em "corrupção" entende, antes de mais nada, a incapacidade de alguém dedicar suas energias ao bem comum e — paralelamente — a tendência a colocar os próprios interesses acima dos da comunidade. Sua melhor exposição a respeito é quando descreve o nascimento da corrupção na Roma antiga, processo que faz coincidir com a crescente propensão "dos poderosos" a propor leis "não para o bem das liberdades comuns, mas a fim de aumentar seu próprio poder" (p. 162). É esse tipo de ocorrência, alega Maquiavel, que constitui a mais grave ameaça à liberdade. Ilustra tal ponto comparando a conduta do povo romano depois de expulsos os reis, quando trataram "imediatamente tanto de adquirir quanto de conservar" a liberdade, com o modo pelo qual ele se portou no momento em que "toda a raça de César se viu exterminada", ainda no começo do Império — quando os romanos não só não conseguiram de volta a liberdade perdida, "como nem sequer a tentaram obter" (p. 158). Maquiavel argumenta aqui que "resultados tão diversos na mesma cidade têm uma única causa, o fato de na época dos Tarquínios a populaça romana ainda não estar corrompida, ao passo que na fase posterior ela já era extremamente corrupta" (p. 158). Assim, a essência da doutrina de Maquiavel, tal como a resume no início do capítulo 16, reza que "um povo que se tornou corrupto não pode gozar de liberdade nem por um curto espaço de tempo, não, nem sequer por um momento" (p. 154).

Maquiavel reitera alguns anos mais tarde o mesmo tema, com ênfase ainda maior, em suas *Histórias florentinas*, obra que lhe foi encomendada em 1520 e que em 1525 dedicou a um papa Medici, Clemente VII (Gilbert, 1972, pp. 82, 84-5). Depois de expor, em seus dois primeiros livros, um panorama da história inicial italiana e florentina, passa a narrar no pormenor a fortuna de Florença na fase que vai da segunda metade do Trezentos até a morte de Lourenço, o Magnífico, no ano 1492. A crescente corrupção da cidade nesse período constitui seu tema constante, e cada parte tem por prefácio um capítulo retórico, redigido no intuito de ilustrar como, gradualmente, a República foi perdendo a *virtù*. Assim, na abertura do livro III, lamenta que a exclusão da nobreza das funções governamentais, em inícios do Trezentos, tenha acabado por aniquilar sua "capacidade guerreira" e "seu espírito audaz", e acrescenta que, como a progressiva corrupção dessa ordem social não fosse compensada por um aumento da *virtù* por parte da populaça, de tudo isso resultou que "Florença se foi tornando cada vez mais fraca e desprezível" no correr do período (p. 1141). O capítulo inicial do livro IV acusa tanto o populacho quanto a nobreza de se ter corrompido mais e mais durante a primeira metade do Quatrocentos, afirmando que, enquanto o povo "promovia a licenciosidade", os nobres "promoviam a escravidão", nenhuma das partes demonstrando o menor interesse pela liberdade ou pelo bem geral da República (p. 1187). Por fim, o capítulo que abre o livro V completa a história da desmoralização de Florença, explicando como "uma nova via se abriu para os bárbaros" devido à perda de *virtù* militar causada por uma série de guerras

que os florentinos "iniciaram sem medo, continuaram sem perigo e terminaram sem prejuízo" (p. 1233). Em fins do Quatrocentos, "o vigor que em outros países costuma ser aniquilado por uma longa fase de paz" fora varrido de Florença "pela covardia dessas guerras", nada deixando a não ser os "abusos que hoje vemos [neste] mundo corrompido" (p. 1233).

Afirmam alguns que Maquiavel teria sido "o primeiro pensador da Renascença" a estudar a fundo o papel da corrupção na vida política (Bonadeo, 1973, p. 1). Como já vimos, porém, entre os primeiros humanistas não foram poucos — Leonardo Bruni em particular — os que se empenharam em assegurar que fossem devidamente considerados os interesses da comunidade como um todo, não se perdendo esses em proveito dos interesses de grupos particulares de cidadãos. Contudo, é correto dizer que os humanistas da Renascença tardia, Maquiavel em especial, revelam uma consciência mais aguda do problema, e por isso mesmo devotam à investigação de suas causas maior atenção que seus predecessores.

A principal causa realçada por Maquiavel — nisso seguindo a análise de Bruni — é o fato de ter-se excluído o povo de um papel ativo o suficiente nos negócios de governo. Quando Maquiavel pela primeira vez suscita esse tópico, no capítulo 17 de seu discurso inicial, identifica a "corrupção" com a "inaptidão para uma vida livre", atribuindo o crescimento dessa incapacidade à "desigualdade que se constata numa cidade", quando um grupo de oligarcas consegue adquirir o controle de suas instituições e impedir os demais cidadãos de colaborar em sua direção (p. 160; cf. Pocock, 1975, p. 209). Mais adiante, ilustra esse perigo considerando historicamente dois desdobramentos institucionais que terminaram por mostrar-se fatais para a liberdade da República romana. Um foi a extensão dos mandatos de vários magistrados. Isso aconteceu no caso dos ditadores, que contribuíram para tornar "servil" Roma à medida que se ampliava o termo de seu governo, e assim usurpavam a autoridade, "da qual eram privados os cidadãos" (p. 194). A mesma coisa sucedeu com os decênviros, a quem se conferiu "autoridade irrestrita" por um considerável período de tempo, de modo que finalmente "se tornaram tiranos e, sem respeito a nada e a ninguém, privaram Roma de sua liberdade" (p. 197). No terceiro discurso, Maquiavel vê conseqüências igualmente nefastas em outra novidade institucional, que foi "a extensão dos comandos militares" (p. 473). Embora tal disposição se mostrasse cada vez mais necessária, à medida que os romanos conquistavam novos territórios, ela terminou por mostrar-se inimiga de sua liberdade (p. 474). Pois, "quando um cidadão havia comandado um exército por muito tempo, ele conquistava o próprio exército e tornava-o seu partidário". Foi o que permitiu que uma longa linhagem de generais sem escrúpulos, começando por Sila e Mário e culminando em César, "encontrasse tropas dispostas a apoiá-los em ações contrárias ao bem

público". E isso, por sua vez, significou que o poder dos comandantes, "a seu tempo, acabou levando à queda da República" (p. 474).

Mas o mais dramático, na investigação de Maquiavel, é a tese de que o cristianismo tem enorme culpa na corrupção dos governos. Essa idéia já se esboçava na convicção dos humanistas "cívicos" segundo a qual se devia repudiar o *otium* em favor de um esquema mais ativo de valores humanos. Maquiavel, porém, converte essa mera sugestão num ataque em regra contra a religião cristã, no melhor estilo de Gibbon, culpando-a por subverter a vida cívica. Começa assumindo que os preceitos religiosos contribuem para manter um Estado "bom e unido", e portanto "aqueles príncipes e Repúblicas que desejam conservar-se livres da corrupção devem, acima de tudo, preservar íntegras as cerimônias de sua religião" (pp. 142-3). Insiste também em que a religião somente pode contribuir de maneira positiva para a vida cívica se nos der meios de glorificar os valores corretos, que para Maquiavel serão a "magnanimidade, a força física e tudo o mais que concorre para dar aos homens a maior audácia" (p. 278). Acredita que o cristianismo poderia cumprir essa função, em princípio, já que "nos autoriza a exaltar e defender a pátria" e a "praticar um adestramento que nos capacite a defendê-la" (pp. 278-9). Mas, na prática, a fé cristã elevou os valores errados, já que "apresentou como o maior bem para o homem a humildade, a abnegação e o desdém pelas coisas deste mundo" (p. 278). O resultado desse "padrão de vida" foi tornar o mundo fraco, e oferecê-lo "como presa aos maus" (p. 278). Por isso, afirma sem receio que, "se alguém se perguntar como sucedeu que os homens de outrora amassem mais a liberdade do que hoje o fazem", teremos de responder que isso se deve "à diferença entre a nossa religião e a daqueles tempos idos" (p. 277). A "velha religião" glorificava as virtudes cívicas e, assim, contribuía para sustentar a liberdade política; a nossa religião "glorificou homens humildes e contemplativos", e dessa forma contribuiu para gerar a corrupta condição em que vivemos (p. 278).

Maquiavel não foi o único a efetuar análise tão chocante: Guicciardini, em suas *Máximas*, prontamente a endossou, com prazer que salta aos olhos. Concorda que "o excesso de religião estraga o mundo, porque afemina a mente, envolve os homens em milhares de erros e assim os afasta de muitas ações generosas e viris" (p. 104). Da mesma forma que Maquiavel, acrescenta a ressalva — que não é muito convincente — de que, assim dizendo, não tem o menor intuito de "romper com a fé cristã e com o culto divino" (p. 104). Em outra passagem das *Máximas,* todavia, ele se permite denunciar as práticas correntes do cristianismo com muito mais veemência do que Maquiavel jamais se sentiu em condições de manifestar. Lamenta que "as posições que ocupei sob vários papas me tenham forçado, para meu próprio bem, a defender os seus interesses". Acrescenta, porém, que, "não fosse por isso, eu teria

amado Martinho Lutero como a mim mesmo", e teria esperado, com o mais puro prazer, para ver "esse bando de canalhas receber o que merece" (p. 48).

Depois de considerar o que tende a enfraquecer a liberdade política, a questão final discutida por esses pensadores é como poderão ser superados tais perigos e dificuldades, de modo que os ideais tradicionais de independência e autogoverno possam ser efetivamente assegurados. Isso não significa que sempre se mostrem otimistas quanto às perspectivas de sucesso nesse campo. Tanto Patrizi quanto Maquiavel reconhecem que a tarefa se pode mostrar impossível em meio a tanta corrupção, e que por isso talvez devessem se dirigir apenas aos príncipes, em vez dos cidadãos seus contemporâneos. Guicciardini tende a exprimir-se num tom ainda mais pessimista, e pela época em que chegamos a um pensador como Trajano Boccalini (1556-1613), em fins do século, notamos que a tradição de independência e autogoverno se esgotou por completo (cf. Schellhase, 1976, pp. 145-7). As *Advertências do Parnaso*, de Boccalini, redigidas em 1612-3, estão vazadas num tom cuja intensa e evidente ironia se expressa em prejuízo de qualquer esperança de regenerar um mundo já integralmente tomado pela corrupção. O livro assume a forma de uma série de discussões entre Apolo e os diversos príncipes e filósofos que visitam o Parnaso. Num estágio inicial do debate, os chefes das academias italianas afirmam que "o apetite de conhecer" se "perdeu por completo" em todas as partes da Itália. Rogam ao deus por algum remédio "que os proteja de tão grande corrupção", mas Apolo lhes responde, sem hesitar, que nada pode mais ser feito (p. 24). Numa discussão posterior, Maquiavel vê-se em condições de tomar a própria defesa contra a acusação de constituir uma influência maligna, e o faz alegando que as vidas dos príncipes na verdade não passam de um "composto de palavras perversas e de ações ainda piores" (p. 164). E, no final do livro II, atinge-se um clímax de ironia quando "um virtuoso eminente" tenta agradar a Apolo, oferecendo-lhe "uma elegante oração composta em louvor dos tempos presentes" (pp. 324-5). A oferta é acolhida "com muita frieza", e o autor ganha "um par de óculos excelentes", produzidos por Tácito, para que o ajudem a enxergar o mundo sob a sua autêntica luz (p. 324). Quando os utiliza, dá-se conta de que a época está a tal ponto tomada por "manobras ignóbeis" e por toda espécie de corrupção, que não consegue olhá-la de frente (p. 325; cf. Meinecke, 1957, pp. 71-89).

Antes de se deixar tomar por essa sensação de completo desamparo, porém, os humanistas da Renascença tardia se empenharam com afinco em retomar e mesmo desenvolver bastante da argumentação tradicional sobre os melhores meios para conservar a liberdade. Eles tendem a começar indagando-se, num tom auto-reflexivo que constitui já por si uma novidade, como será possível adquirir conhecimentos confiáveis sobre o método mais adequado para se extirpar a corrupção e preservar a liberdade na vida política. A resposta que propõem — presente em vários tratados anteriores, mas agora enunciada de forma muito mais explícita — determina que a chave para a sabedoria política estará em proceder a um estudo sistemático das Repúblicas do passado, em especial a da Roma antiga. É verdade que Guicciardini, com o ceticismo que o distingue, aqui constitui uma certa exceção. A tese de que talvez fosse possível fundar uma ciência da política com base na evidência histórica parecia-lhe implicar uma visão demasiado mecanicista dos negócios humanos. Reage com um sarcasmo implacável, em suas *Máximas*, àqueles que "citam os romanos a todo respeito", afirmando que tais comparações são "tão fora de propósito como seria esperar que um asno galopasse como um cavalo" (p. 69). E seguidas vezes censura Maquiavel, nas suas *Considerações sobre os Discursos*, por argumentar "de forma demasiado absoluta", com base em algumas poucas generalizações históricas, e não perceber que há muitas sentenças e decisões "que não podem ser tomadas por uma regra fixa" (pp. 66, 101; cf. Phillips, 1977, pp. 69-73, 88).

A tendência mais corrente, porém, consistia em endossar a bem conhecida tese segundo a qual, como mais tarde dirá Bodin, "na história a maior parte da lei universal se conserva escondida". Aqui, como tantas outras vezes, é Maquiavel quem reformula com maior brilho a convicção dos humanistas (cf. Kristeller, 1965, p. 28). Como explica no prefácio ao primeiro dos *Discursos*, ao escrever a obra seu principal objetivo foi o de "tirar essas lições práticas que se deveria procurar no estudo da história" (p. 99). Seu ponto de partida, para chegar a tais lições, é que "os homens nascem, vivem e morrem numa ordem que sempre se conserva a mesma" (p. 142). Por isso, seu procedimento consiste em supor que "quem tencionar antever o que há de ser deve meditar sobre o que foi, pois tudo o que sucede no mundo exibe uma genuína semelhança com aquilo que sucedeu em tempos antigos" (p. 517). A razão para tanto, repete ele, é que "os agentes que acarretam tais coisas são homens", que "têm e sempre tiveram as mesmas paixões". Isso significa por sua vez, como conclui com a segurança que o caracteriza, que "necessariamente ocorre que sejam produzidos os mesmos efeitos" (p. 517).

Vários estudiosos modernos tentaram retomar a crítica de Guicciardini a essas pressuposições metodológicas maquiavelianas, alegando (para empregarmos a fórmula de Butterfield) que Maquiavel exibe uma certa "rigidez" em sua abordagem, ao mesmo tempo que se mostra "servil" em sua "reverência ante os estadistas do mundo antigo" (Butterfield, 1940, pp. 28, 40). A acusação de rigidez parece, contudo, um tanto descabida, porque ignora que Maquiavel repetidas vezes apõe ressalvas a suas supostas "regras" históricas,

concedendo e mesmo insistindo que "jamais se encontra qualquer tópico que seja perfeitamente nítido e não esteja aberto a questões", e que na política sucedem muitos acidentes para os quais "é impossível prescrever qualquer remédio" (pp. 121, 418). Pode-se acrescentar, ademais, que criticar Maquiavel por seguir "servilmente" as supostas lições da Antiguidade constitui um completo equívoco. Ele não se sente atraído pelos estadistas do mundo antigo apenas por serem, eles, antigos. Enfatiza, ao contrário, no prefácio ao segundo dos *Discursos*, que "acerca dos tempos antigos não se alcança a verdade integral, porque aquilo que viria a desaboná-los em geral se passa em silêncio, enquanto tudo o que concorre para sua glória é pomposamente relatado com todos os pormenores" (p. 265). A razão para seu interesse nos estadistas antigos — e nos romanos em especial — reside simplesmente no fato de terem eles alcançado um êxito sem par na história (cf. Gilbert, 1965, pp. 181-2). Maquiavel nos insta a estudar a República romana não porque ela represente um aspecto da grandeza da Antiguidade, mas pela razão — tão mais pragmática — de que "jamais houve qualquer cidade ou República tão bem adornada", tão digna de imitação e "tão bem-sucedida" quanto a Roma antiga (pp. 104, 270).

Assim se escorando na documentação relativa ao passado, Maquiavel e seus contemporâneos puderam tratar de elaborar um programa completo a fim de defender o valor da liberdade política. Uma sugestão que formulam — e que decorre de seus receios acerca da riqueza privada — reza que a liberdade e a pobreza tendem a se conjugar. Guicciardini conclui seu *Discurso de Logroño* observando que, embora as cidades livres necessitem ser ricas, deveriam conservar pobres seus habitantes individualmente considerados, não permitindo aquelas grandes disparidades de riqueza que tendem a causar inveja e acabam promovendo perturbações políticas (pp. 258-9). A mesma sugestão — que teria sido anátema para Bruni e seus discípulos — foi retomada pouco tempo depois por vários teóricos entre os que se reuniam nos Hortos Oricellari. Brucioli menciona essa idéia no final de seu diálogo sobre *A República*, enquanto Maquiavel repete a doutrina de Guicciardini quase com as mesmas palavras no seu terceiro discurso (cf. Gilbert, 1965, pp. 151-2). A primeira proposta de Maquiavel para evitar-se a corrupção em "tempos difíceis" é que "se mantenham os cidadãos na pobreza"; e mais tarde reitera, com toda a ênfase, que qualquer instituição a "conservar pobres os cidadãos" será a "mais útil" de todas "num Estado em gozo de liberdade" (pp. 452, 475).

A proposta que esses pensadores formulam a seguir também representa uma espécie de inversão dos valores dos humanistas "cívicos" de começos do Quatrocentos. Conforme vimos, Bruni e seus discípulos se concentraram, acima de tudo, na questão dos meios que melhor concorreriam para promover junto ao povo e seus dirigentes a espécie correta de espírito cívico. Já os

humanistas de um período mais tardio começam a destacar uma questão que antes só fora considerada de perto por aqueles que examinavam de um ponto de vista escolástico os problemas das cidades-repúblicas e de suas liberdades. Começam, assim, a voltar sua atenção para o exame da máquina de governo, indagando-se sobre o papel desempenhado pelas leis e instituições relativamente à conservação da liberdade.

Isso contribui para explicar que apareça, na doutrina política florentina da época, um elemento novo e vital: o estudo e imitação das práticas constitucionais de Veneza. Tendo-se levantado a questão de que leis e instituições conceber para melhor preservar a liberdade, parecia natural investigar-se o caso da República veneziana, que aparentemente resolvera esse problema com um sucesso sem igual. Conforme observamos, os próprios venezianos tendiam a afirmar que deviam sua combinação de liberdade e paz à estabilidade conferida por sua forma mista de governo republicano. Isso significava que, à medida que os teóricos florentinos iam se animando mais e mais pelo êxito do modelo de Veneza, sua curiosidade tendia a resultar na proposta de que também Florença adotasse a constituição veneziana composta de um Doge, um pequeno Senado de *ottimati* e um *Consiglio Grande* de feições democráticas.

A grande exceção a essa regra é Maquiavel. É verdade que ele está mais empenhado que qualquer dos humanistas "cívicos" seus predecessores em "conceber boas leis por meio das quais se possa conservar a liberdade", e que aceita plenamente a convicção então dominante segundo a qual devemos estudar as práticas constitucionais vigentes se quisermos apreender o segredo que combina a liberdade e a paz (p. 231). Contudo, tão logo passa à discussão de exemplos, mostra não compartilhar nada da admiração corrente em sua época pela constituição de Veneza. Mostra-se muito mais interessado pela espécie de República expansionista "que se volta para a fundação de um Império, como foi o caso de Roma", do que pelo ideal de imperturbável serenidade que os venezianos exibiam com tanta complacência (p. 117). E insiste em que, a menos que seu leitor esteja "satisfeito em manter o *status quo*" à maneira um tanto lânguida dos venezianos, haverá de reconhecer que "em todas as coisas será preciso agir como Roma agiu" (p. 117). E por isso ele dedica boa parte de seu discurso inicial a uma descrição das "numerosas instituições necessárias à conservação da liberdade" que os romanos desenvolveram nos primórdios da República, considerando ser esse um assunto de interesse bem maior e mais imediato do que o estudo das práticas venezianas (p. 110).

Para a maior parte dos contemporâneos de Maquiavel, porém, o desejo de imitar Veneza constituiu um artigo de fé. Isso causou um primeiro impacto nos negócios florentinos imediatamente depois da revolução de 1494, quando Savonarola pregou uma série de sermões políticos nos quais instou seus con-

cidadãos — com êxito — a aprovar a proposta de um conselho grande, então em estudos, com base no argumento de que tal instituição tivera sucesso em Veneza (Weinstein, 1970, pp. 151-8). Não demorou, e o modelo veneziano começou a ser utilizado pelos críticos da República recém-restaurada, a fim de justificar uma oposição aristocrática a suas tendências populistas. Bernardo Rucellai (1448-1514), avô de Cosimo e iniciador das discussões havidas nos Hortos Oricellari, procurou argumentar, numa série de reuniões que transcorreram de 1502 até seu banimento, em 1506, que a ressurreição do tradicional *Consiglio Grande* desequilibrava de forma bastante arriscada a constituição florentina na direção de uma democracia. Sua proposta, endossada por numerosos outros *ottimati* que se sentiam diminuídos e descontentes com a nova ordem, era a de que também se instituísse um pequeno Senado aristocrático, segundo o modelo de Veneza. Tal reforma, alegava-se, serviria de contrapeso aos excessos do poder popular, e contribuiria portanto para assegurar a estabilidade do regime (Gilbert, 1968, pp. 475, 477, 483).

Essa adaptação do modelo veneziano, a fim de promover os interesses de classe dos *ottimati*, foi acolhida por Guicciardini com o maior entusiasmo. Segundo o seu *Discurso de Logroño*, a fraqueza básica da constituição florentina residia numa polaridade exagerada entre seu aspecto democrático, representado pelo Conselho Grande, e seu aspecto monárquico, expresso pela posição de um *gonfaloniere* vitalício — posto este criado em 1502, para o qual se elegeu Piero Soderini (p. 227). A solução aventada por Guicciardini consiste na instituição de um Senado formado por cerca de duzentos *ottimati*, o que, a seu ver, contribuirá para restabelecer o equilíbrio entre os dois extremos, nos termos do celebrado estilo veneziano (pp. 234-9). A mesma argumentação encontramos desenvolvida, alguns anos depois, em seu *Diálogo sobre o governo de Florença*. O primeiro livro dessa obra se empenha em demonstrar que, por se afastar — embora em distintas direções — da norma de um governo misto, os florentinos puseram em risco tanto sua liberdade quanto sua segurança. Sob o poder dos Medici, o governo, diz ele, foi monárquico em demasia; depois de 1494, sob a República restaurada, afirma que se tornou democrático em excesso. Mais uma vez, a solução recomendada para o problema — exposta por Bernardo Nero no livro segundo — consistirá em introduzir um elo de ligação entre esses dois extremos, solução essa apresentada como "de concepção veneziana" e que se promete garantirá a combinação desejada de liberdade e paz (p. 103).

Finalmente, essa mesma convicção de que uma adaptação das instituições de Veneza poderia salvar a República florentina veio mais tarde a ser reiterada por Giannotti, em suas duas principais obras políticas. Uma de suas maiores preocupações, no *Diálogo* de 1526, foi a de oferecer uma análise pormenorizada da constituição veneziana, que servisse de guia aos cidadãos mais

radicais de Florença. E a tese que governa as propostas de reforma apresentadas no livro terceiro de seu tratado *Da República florentina*, escrito um pouco mais tarde, é que bastaria seus concidadãos imitarem a sabedoria dos venezianos para conseguir eliminar para todo o sempre a tirania que os oprimia, recuperando, assim, as liberdades que haviam perdido.

Ao debater os méritos da pobreza e o papel das instituições, pode-se dizer que os humanistas de inícios do Quinhentos desenvolvem e mesmo contradizem numerosas teses dos tempos precedentes acerca da conservação da liberdade política. Contudo, se ora nos voltarmos para suas principais propostas, veremos que retomam e dão continuidade a dois argumentos que sempre ocuparam lugar central na tradição humanista, e os quais agora articulam em sua forma definitiva.

Começam, assim, reiterando a observação já familiar segundo a qual, como os mercenários não têm utilidade e são perigosos, segue-se que qualquer República que preze sua liberdade deve tratar de estabelecer seu próprio sistema de defesa. A figura aristotélica do cidadão armado e independente, desejoso de bater-se por suas liberdades assim como de legislar em defesa delas, volta dessa forma ao centro da cena política. É certo que Guicciardini, com o seu ceticismo habitual, não se compromete por completo com essa tese. Ele reconhece, no início do *Discurso de Logroño*, que uma República "deve dar armas a seus cidadãos", e concorda em que uma milícia cidadã sempre será "incomparavelmente mais útil do que um exército de mercenários" (p. 221). Mas também vozeia a preocupação de que possam surgir ameaças à segurança interna, se um número elevado demais de cidadãos for autorizado a portar armas (p. 221). E acrescenta alguns anos depois, no *Diálogo*, que, embora uma milícia cidadã possa muito bem merecer todo o nosso respeito, a questão apresenta um interesse quase estritamente acadêmico, visto que na prática mal se vêem possibilidades de restaurá-la numa fase em que já está tão adiantada a decadência da República (pp. 90-3).

O mais comum, porém, era que os autores da época de que estamos tratando não opusessem tantas reservas à tese, que pertencia à tradição humanista, de uma cidadania armada. Patrizi, por exemplo, afirma em seu *Da instituição da República* que "o maior número possível de nossos jovens deve ser treinado na disciplina militar", e oferece um programa detalhado de como selecionar rapazes "robustos e diligentes", a fim de garantir que uma milícia eficiente e bem preparada sempre esteja a postos em tempo de guerra (fos. 29a, 287b). Giannotti argumenta em estilo análogo, num memorando que redigiu na qualidade de secretário da Guerra do Conselho dos Dez, na República florentina restaurada em 1527. Repele a objeção de que uma milí-

cia de cidadãos não disporá da experiência necessária para constituir uma força combativa eficaz, e passa a reiterar os argumentos já conhecidos sobre a necessidade de que, a fim de garantir sua liberdade, uma República que se preze assegure a própria defesa (cf. Starn, 1972, pp. 289-90).

As mesmas conclusões recebem o endosso inequívoco de Maquiavel, nos *Discursos*. Reconhece — em mais uma referência a *O príncipe* — que "dissera em outro lugar que a segurança de todos os Estados está baseada na boa disciplina militar, e que onde esta não existe não pode haver boas leis, nem coisa alguma que seja boa" (p. 491). Mais uma vez, porém, não consegue resistir à tentação de repetir-se. Insiste: como ora "não se pode despertar o amor necessário nem o entusiasmo igualmente necessário", exceto num exército de cidadãos, segue-se que "se alguém desejar conservar uma forma de Estado" — tanto faz que seja uma república ou um principado — será essencial "armar-se com os próprios súditos" (p. 218). Louva os fundadores da República romana pelos esforços que envidaram a fim de formar seus exércitos de cidadãos, assim assegurando que o povo "pudesse defender por si mesmo a sua liberdade" (p. 171). E conclui, categoricamente, que "os príncipes de nossos dias e as Repúblicas atuais que não disponham de tropas próprias para operações quer ofensivas quer defensivas deveriam envergonhar-se desse fato" (p. 168). Tal como todos os seus contemporâneos, ele se recusou de todo modo a perceber que nem o recrutamento dos cidadãos mais dispostos e patriotas poderia alimentar a mais remota esperança de tornar os pequenos principados italianos capazes de enfrentar os fortes exércitos nacionais que desde o ano de 1494 invadiam a península a partir da França, Alemanha e Espanha, e que haviam iniciado o processo que, inexoravelmente, acabaria por destruir a cultura da Renascença (cf. Anderson, 1974, pp. 163-8).

O enfático e continuado endosso de Maquiavel ao ideal de um exército de cidadãos foi além da mera repetição desses lugares-comuns humanistas. Ele utilizou sua posição como segundo secretário da República, bem como a influência que exercia sobre Soderini, para montar uma campanha bastante eloqüente a fim de que Florença voltasse a empregar uma milícia cívica. Sua grande oportunidade veio em 1505, quando os mercenários contratados pela cidade para o interminável assédio a Pisa iniciaram um motim de sérias conseqüências. Os comandantes de dez companhias se recusaram a continuar a luta, forçando assim a República a suspender, de forma ignominiosa, o sítio da cidade inimiga (Bayley, 1961, pp. 251-2). Maquiavel reagiu a essa soma de traição e incompetência elaborando um plano pormenorizado para a cidade dispensar as tropas pagas e restabelecer uma milícia cidadã (Bayley, 1961, p. 254). Um ano mais tarde, em dezembro de 1506, ele viu realizarem-se suas esperanças: o Conselho Grande, órgão legislativo, deu aval à proposta de reconstituir a milícia, autorizando o recrutamento de 10 mil homens e responsabilizando-se por suas armas, uniformes e soldos (Bayley, 1961, pp. 260-2). Um dos mais veneráveis e acalentados projetos da doutrina humanista assim se convertia em realidade política.

É verdade que, em 1512, os milicianos recrutados no *contado** com base no esquema de Maquiavel se provaram completamente incapazes de defender a República. Seus esforços para impedir a tomada e pilhagem de Prato foram facilmente anulados pela infantaria espanhola, e os próprios florentinos logo se viram forçados à rendição, para não sofrer a mesma sorte (Bayley, 1961, p. 276). Contudo, a confiança de Maquiavel na superioridade de uma força cívica não foi abalada por essa terrível derrota. Em 1521, quando escreveu *A arte da guerra*, dedicou algumas das passagens mais brilhantes do último livro a defender, contra seus detratores, a tese de uma milícia de cidadãos. O esquema havia fracassado na prática, dizia ele, apenas porque não recebera o apoio adequado — disso resultando simplesmente "um aborto", quando bem poderia haver nascido uma força de combate de fato formidável (p. 725). Afirmava, por isso, que não havia como negar o valor de um exército cidadão bem treinado, porque esse não chegara a ser testado como merecia. E encerrava *A arte da guerra* gabando-se de que o primeiro governante italiano que, seguindo as indicações de seu livro, viesse a organizar um exército com seus próprios cidadãos haveria de se descobrir mais capacitado "do que qualquer outro" para tornar-se "senhor do país" (p. 725).

O outro argumento tradicional que o humanismo tardio enfatizava era que, para se defender da forma mais eficaz o valor da liberdade, necessitava-se basicamente providenciar não tanto uma estrutura de instituições e leis eficientes, mas um sentimento de orgulho cívico e de patriotismo que se constatasse em todo o povo. Essa convicção, dizia-se, deveria ser tal que fizesse cada indivíduo identificar seu bem ao da cidade, levando-o a consagrar o melhor de suas energias à defesa da liberdade e grandeza dela, o que por sua vez o impeliria a pôr sua coragem, vitalidade e capacidades em geral a serviço da comunidade inteira. Tal senso de prioridades se resumia numa linguagem tipicamente humanista, dizendo-se que a conservação da liberdade numa República melhor se garante quando se estimula a *virtù* em todo o corpo de seus cidadãos.

A análise que esses pensadores fazem da *virtù* tende, assim, a estar vazada em termos mais genéricos do que na literatura dos espelhos dos príncipes. Obviamente, eles não estão interessados nas virtudes supostamente "principescas", nem mostram grande empenho na sugestão de que a idéia de *virtù* possa se dissolver num rol de virtudes suas constituintes, embora algu-

(*) Em italiano, no original: campo. (R. J. R.)

mas vezes até venham a insinuar que isso poderia ser feito. Tendem, simplesmente, a identificar a posse da *virtù* a uma noção bastante larga de compromisso com a coisa pública. Isso se evidencia com toda a clareza, por exemplo, na análise que Patrizi consagra à *virtus*, no livro VI de *Da instituição da República*. Começa proclamando que "a *virtus* é a qualidade por meio da qual é possível conservar uma sociedade política estável e duradoura" (fo. 196b). Explica, então, que se pode reconhecer o homem de *virtus* pela "falta de ambição privada" e por uma correspondente disposição a colocar a vantagem da República acima de seus próprios interesses (fo. 196b). Assim como a "corrupção" tende a ser definida por esses pensadores como uma incapacidade de devotar os próprios talentos ao bem público, também tendem eles a definir a idéia de *virtù* como uma preocupação em promover, acima de tudo, o bem público.

Essa convicção recebe pleno endosso de Maquiavel nos *Discursos*. Sua análise da *virtù* nessa obra será, portanto, algo diferente da que propusera uns anos antes no *Príncipe*. Nesse livro, ele se concentrara na *virtù* do próprio príncipe, e utilizara o termo, mais que tudo, para descrever as qualidades necessárias para uma liderança bem-sucedida. Nos *Discursos*, em compensação, Maquiavel não está interessado apenas na *virtù* dos indivíduos, mas também na idéia de que essa mesma qualidade possa encontrar-se no conjunto dos cidadãos. Igualmente o atrai a sugestão, mais abstrata e metafórica, de que o próprio Estado seja capaz de *virtù*, assim como está sujeito a se corromper.[13] Disso resulta uma visão mais coletiva da *virtù*, a qual serve para aproximar o significado desse termo, em boa medida, da idéia de "espírito público" — a expressão, por sinal, que Henry Nevile utilizou para traduzir "*virtù*" na sua edição inglesa, em fins do século XVII, de *The works of the famous Nicolas Machiavel*.

Maquiavel deixa claro qual é o seu principal propósito já no prefácio ao primeiro discurso, onde observa que detêm a *virtù* em grau mais elevado "aqueles que se sujeitaram às perturbações que acarreta o ato de servir a seu país" (p. 98). Torna a afirmá-lo no final do terceiro discurso, ao retomar uma sugestão à qual, conforme vimos anteriormente, Remigio de Girolami havia dedicado um tratado inteiro: a idéia de que (como diz Maquiavel na ementa do capítulo) "por amor a seu país, um bom cidadão tem o dever de ignorar as afrontas pessoais" (p. 523). Maquiavel, além do mais, reforça essas reflexões ainda genéricas mediante duas séries de exemplos que busca na Roma republicana, com o intuito de revelar a forte ligação entre a idéia de submeter as ambições individuais ao bem comum e a de *virtù*. Uma dessas séries de ilustrações ocorre na parte do terceiro discurso em que se discutem os grandes homens de Roma. Ficamos sabendo que a *virtù* de Mânlio consistia no fato de "sua conduta sempre seguir o interesse público, não sendo afetada, em

absoluto, pela ambição pessoal" (p. 469). Da mesma forma, diz-nos Maquiavel que a melhor prova da *virtù* de Camilo estava em que, "tendo sido três vezes ditador", "sempre exerceu esse ofício para o benefício público, e não de seus interesses próprios" (p. 485). Mas os exemplos mais reveladores são os que pretendem mostrar que o povo romano, como um todo, detinha essa mesma qualidade de *virtù*. Tão grande era a sua *virtù*, afirma Maquiavel, que, "para todos eles, o amor por seu país pesava mais do que qualquer outra consideração" (p. 428). Continuaram "inimigos do nome mesmo de rei", bem como "conservaram o amor à glória e ao bem comum de seu país", por mais de quatrocentos anos (p. 254). E era tão acentuado o seu empenho em "manter a própria integridade" e defender o bem da pátria que todos os chefes se viam obrigados a tomar o máximo cuidado para "evitar o menor indício de ambição, caso em que a populaça não deixaria de atacá-los" (p. 186).

Se nos voltarmos, contudo, para as idéias que Maquiavel e seus contemporâneos exprimem sobre a relevância da *virtù* — as razões que eles aduzem para desejar que a populaça adquira essa qualidade —, encontraremos uma semelhança muito maior entre a perspectiva desses pensadores e a daqueles que escreveram espelhos dos príncipes. Os autores de livros de aconselhamento a governantes tendiam, conforme vimos, a oferecer uma definição heurística da *virtù*, como aquela qualidade que capacita um líder político a "manter seu estado" e a perseguir os galardões da honra, glória e fama. Analogamente, os teóricos da liberdade republicana tendiam a considerar a *virtù* a qualidade que capacita um povo livre a conservar a liberdade e a sustentar a grandeza de sua República. O conceito de *virtù* é assim utilizado com certa consistência pelos pensadores de ambas essas linhas, a fim de indicar aquelas qualidades que asseguram o sucesso na vida política.

Isso se evidencia bastante bem à leitura de uma obra como o diálogo de Rinuccini intitulado *Sobre a liberdade*. Quando o personagem que tem o nome epônimo de Eleutério* denuncia as corrupções de seu tempo, trata de salientar a falta de *virtus* e de "boas artes", os maus magistrados e a cegueira de seus vícios (p. 279). E quando, no livro II, Rinuccini examina como se poderia devolver vida aos valores da cidadania, deixa claro que o que mais deseja é ver corretamente ensinada a importância da *virtus* (pp. 294-5). A mesma escala de valores é endossada até mesmo pelo habitualmente cético Guicciardini. No começo do segundo livro de seu *Diálogo sobre o governo de Florença*, a figura que porta o nome de Soderini indaga o que causou a grandeza dessa cidade — para responder, imediatamente, que a *virtù* de seus principais cidadãos foi o fator que mais contribuiu para conservar a liberdade

(*) "Livre", em grego. (R. J. R.)

da República, fazendo assim de Florença uma cidade incomparável "em nobreza, grandeza e generosidade" (pp. 93, 95; cf. Pocock, 1975, pp. 248-9).

Mais uma vez, encontramos Maquiavel avalizando as mesmas conclusões nos *Discursos*. Afirma que a existência da *virtù* constitui um critério para definir a grandeza quer de impérios, quer de Repúblicas, assinalando que "a *virtù* mundana teve seu primeiro lar na Assíria, e depois floresceu entre os medos", e "por fim chegou à Itália e a Roma" (p. 267). Por outro lado, vincula a perda da *virtù* ao início da decadência política, notando que, tão logo Esparta "perdeu boa parte de sua antiga *virtù*", ela também perdeu "boa parte de seu poder e império" (p. 133). O centro de sua análise sobre a relação entre a *virtù* e a grandeza ocorre, porém, na passagem dedicada à Roma republicana. Deve-se à *virtù* dos cônsules que serviram em inícios da República, diz ele, que Roma tenha, pela primeira vez, "alcançado o cume da grandeza" (p. 167). Deve-se à mesma "destacada *virtù*" que os romanos tenham então conseguido subjugar seus vizinhos (p. 274). E foi pelo fato de "eles sempre terem almejado a *virtù*" que puderam conservar por tanto tempo a grandeza de sua cidade (p. 260).

Depois de assim argumentar que a *virtù* constitui a chave para o êxito político, o problema com que esses pensadores se defrontam é o de explicar como essa qualidade pode adquirir-se, na prática. Conforme vimos, os teóricos dos espelhos de príncipes geralmente respondiam a essa questão acentuando a necessidade de que aos governantes e magistrados se desse uma educação que os fizesse seguir as virtudes em todos os seus atos públicos. Um elemento dessa preocupação também se pode encontrar em vários tratados sobre a liberdade republicana, datados de épocas mais tardias. Rinuccini discute o valor de uma educação humanista no segundo livro de seu diálogo *Sobre a liberdade*, enquanto Patrizi trata de modo inusitadamente longo esse tópico nos livros segundo e quarto de seu *Da instituição da República*. No livro segundo, ele estuda "o uso e valor das letras", enfatizando, graças a uma análise bastante elaborada, a necessidade que cada cidadão tem de instruir-se em gramática, matemática, música, astronomia e medicina, bem como nos campos, mais tradicionais, da poesia, história e retórica (fos. 43b-77a). E no livro IV procede a uma descrição da vida em família — um tanto à maneira de Alberti —, debatendo o dever paterno de dar aos filhos uma educação adequada no plano das responsabilidades cívicas (fos. 133b-148a).

Maquiavel faz, de passagem, várias considerações análogas nos *Discursos*. Diz-nos que muitas diferenças em nossa conduta são determinadas pela educação, e insiste em que os "bons exemplos", na vida cívica, "procedem da boa educação" (pp. 114, 490). Dispõe-se a afirmar que a razão pela qual os italianos de seu tempo estão tão "fracos" é sua "educação falha e o pouco conhecimento que têm dos negócios" (p. 479). E até mesmo declara,

ao considerar a religião, no começo do segundo discurso, que, "se alguém se perguntar como os povos de outrora mostravam maior apego pela liberdade que os de hoje", terá de concluir que em boa parte isso se deve "à diferença entre nossa educação e a daqueles tempos passados" (p. 277).

Mas a principal resposta que esses pensadores dão à questão de como se pode adquirir a *virtù* deriva menos das idéias dos autores de espelhos de príncipes que da perspectiva dos primeiros humanistas "cívicos". Leonardo Bruni e seus discípulos já haviam discutido o problema de como incutir no corpo inteiro do povo um senso de espírito público, de dedicação cívica, de disposição a situar os interesses da cidade acima das preocupações egoístas do indivíduo. Concluíram eles, conforme vimos, que a solução residia em assegurar a via das honras aberta a todos os cidadãos, oferecendo a cada um iguais oportunidades de satisfazer suas ambições mais elevadas a serviço da comunidade. É essa, em essência, a resposta que numa época mais tardia os doutrinários da República retomam e reiteram. Assim como diziam que a corrupção começa quando se exclui o povo de um papel suficientemente ativo nos negócios de governo, também entendem que a maneira mais eficaz de promover a *virtù* do povo consiste em envolvê-lo o máximo possível na direção da República.

É Maquiavel quem reformula da maneira mais fina — a que não falta uma certa nostalgia — essa convicção já tradicional. Começa, enquanto relata a história dos decênviros da Roma antiga e a moral que dela se deve extrair, por enfatizar a importância da participação política. De início se atribuiu aos decênviros "irrestrita autoridade", pois se entendia que eles a utilizariam a fim de "elaborar leis para Roma" (p. 197). Ao lhes conferir competência assim absoluta, contudo, o povo ao mesmo tempo desferiu um golpe fatal em seu próprio poder para controlar o governo, disso resultando que em breve espaço de tempo os decênviros "se tornaram tiranos" e "privaram Roma de sua liberdade" (p. 197). Para Maquiavel, é clara a moral dessa história: o povo de uma República livre jamais deve abrir mão de qualquer dos seus poderes, "a não ser sob certas condições e por um tempo determinado" (p. 198). O compromisso positivo que transparece sob essa advertência irá tornar-se mais claro quando Maquiavel discutir os deveres da cidadania, no terceiro discurso. Ele então considera o perigo — altamente relevante na Florença daquele tempo — de que um cidadão rico se veja em condições de "introduzir a tirania" comprando apoio e "conferindo benefícios", de modo a pôr em risco a liberdade da República (pp. 481-2). O único meio de escapar a esse dilema consiste em garantir que, para cada cidadão individualmente considerado, seja mais vantajoso "ganhar o favor por serviços prestados ao público" do que refugiando-se em lealdades de caráter privado e potencialmente facciosas (p. 482). Assim, a convicção fundamental de Maquiavel é que uma vida de atuação

política não apenas deve estar ao alcance de todo cidadão em termos praticamente iguais, como também deve fazer-se tão atraente quanto possível para os homens mais talentosos. Apenas isso, acredita ele, poderá assegurar que cada qual se contente em "adquirir honra e satisfação" a serviço da comunidade — o que, por sua vez, haverá de garantir que a grandeza dos cidadãos individuais seja "vantajosa, e não danosa, à cidade e a suas liberdades" (pp. 481-2).

A mesma ênfase na necessidade de participação cívica foi retomada, poucos anos depois, por Guicciardini, em seu *Diálogo sobre o governo de Florença*. De um ponto de vista mais aristocrático, ele mostra-se menos interessado do que Maquiavel em assegurar que o governo continue sob o controle dos cidadãos como um todo. Mas exibe maior preocupação que seu predecessor em dizer que qualquer cidade empenhada em continuar livre deverá capacitar seus principais cidadãos a "satisfazer suas ambições" no serviço da comunidade (p. 93). Ela deverá dotá-los de "ocasiões e liberdade para demonstrar e exercer sua *virtù*", de modo a "beneficiar-se a cidade" em seu conjunto (p. 93). Se forem impedidos de seguir essa trilha, que conduz "à verdadeira honra e glória", haverá o grave perigo de se entregarem à facção ou à corrupção, e em ambos os casos será fácil um aspirante a tirano usurpar o governo. Mas, enquanto forem encorajados "a praticar feitos generosos e dignos de louvor para benefício e exaltação de seu país", isso não apenas impedirá suas ambições de se tornar destrutivas, como também contribuirá para se elevar a liberdade e grandeza de sua cidade (p. 93).

Com esses argumentos sobre a promoção da *virtù*, a defesa humanista da liberdade republicana completa um círculo. Pois todos esses pensadores afirmam que um dos méritos distintivos da forma republicana de governo está em capacitar homens da mais alta *virtù* a perseguir as metas de honra, glória e fama enquanto servem a sua comunidade. As relações entre *virtù* e liberdade, assim, aparecem se reforçando mutuamente: entende-se que as oportunidades oferecidas aos talentosos, sob uma constituição livre, encorajam o desenvolvimento da *virtù*; e da *virtù* dessa forma engendrada, por sua vez, afirma-se que desempenha um papel vital para conservar a liberdade da constituição. A perspectiva otimista que daqui se extrai é que a vida de uma República integralmente virtuosa poderia, a rigor, não ter fim. Como declara Maquiavel: "Tenha uma República a fortuna de dispor com freqüência de homens que por seu exemplo dêem vida nova a suas leis, não apenas as preservando da decadência e da ruína mas lhes restaurando o antigo vigor, e uma tal República haverá de durar para sempre" (p. 467).

A CONTRIBUIÇÃO DE MAQUIAVEL

Até aqui, procuramos examinar em que medida os *Discursos* de Maquiavel podem ser considerados uma contribuição relativamente ortodoxa a uma tradição já estabelecida de pensamento político republicano. No caso do *Príncipe*, parece essencial começar a leitura por aí. Essa perspectiva nos autoriza, em primeiro lugar, a corrigir a tese de que, nos *Discursos* e no *Príncipe*, a posição de Maquiavel é inteiramente *sui generis*. E também nos fornece uma escala de referências que agora nos permitirá aferir se de fato Maquiavel questionava — ou, quem sabe, endossava — uma série de teses sobre o ideal de liberdade então correntes entre os humanistas.

Em dois pontos estratégicos, Maquiavel adota uma postura inteiramente heterodoxa ao debater o conceito de liberdade republicana. O primeiro está no capítulo quarto de seu discurso inicial, onde contesta "a tese daqueles que alegam haver sido a República de Roma a tal ponto sujeita a tumultos e a confusões que, não tivessem a boa fortuna e a virtude militar equilibrado esses defeitos, sua condição teria sido pior que a de qualquer outra República" (p. 113). Respondendo a essa objeção, Maquiavel parte da tese — ortodoxa — segundo a qual um dos principais objetivos de qualquer República que preze a própria liberdade deve ser o de impedir alguma parte da populaça de legislar segundo seus interesses egoístas e particulares. Mas acrescenta que, se de fato aceitarmos essa tese, não poderemos ao mesmo tempo admitir o postulado convencional de que, numa República, os "tumultos" e as discórdias civis inevitavelmente hão de ser nocivos à liberdade (p. 114). O exemplo em cujos termos tenta demonstrar essa tese é o da Roma antiga. Começa notando que nessa cidade, assim como em qualquer outra República, em todas as épocas houve "duas disposições distintas", a da plebe e a de seus opositores das "classes mais altas" (p. 113). Observa, então, que, enquanto a plebe teve condições de "congregar-se e clamar contra o Senado" e os senadores dispuseram de meios para vituperar a plebe, o resultado consistiu num equilíbrio, ainda que tenso, a assegurar que nenhum partido pudesse oprimir o outro ou ignorar-lhe os interesses (pp. 114-5). Conclui, assim, que "aqueles que condenam as querelas entre os nobres e a plebe" na antiga República estão "reclamando exatamente das coisas que foram a principal causa de Roma conservar a liberdade" (p. 113): pois não conseguem reconhecer o fato de esses conflitos servirem ao mesmo tempo para descartar todos os interesses meramente segmentários e para garantir que os únicos projetos a se converter em lei fossem aqueles destinados a beneficiar a comunidade como um todo.

Maquiavel pressupõe, nessa linha de raciocínio, que, ao enfatizar os perigos da discórdia civil e ao mesmo tempo defender o valor da liberdade política, a maior parte de seus contemporâneos simplesmente se mostrou

incapaz de perceber as conseqüências de suas próprias teses e argumentos. Conforme vimos, concordavam eles em que a liberdade somente se pode conservar promovendo-se a *virtù*, e que esta somente se pode promover se os cidadãos tiverem uma plena participação nos negócios políticos. Mas não conseguiram, segundo Maquiavel, apreciar que os "tumultos" da Roma antiga resultavam exatamente de uma intensa participação política, e portanto expressavam a mais alta *virtù* cívica. Não puderam, portanto, atingir o que Maquiavel claramente considerava a percepção fundamental do político: que "toda a legislação que favoreça a liberdade decorre do choque" entre as classes e, por isso, o conflito de classes não é o solvente, mas o cimento de uma República (p. 113).

Essa defesa dos "tumultos" causou horror aos contemporâneos de Maquiavel. Guicciardini falava em nome de todos eles quando afirmou, em suas *Considerações sobre os Discursos*, que "louvar a desunião é como elogiar a doença de um enfermo, devido à virtude do remédio aplicado para curá-lo" (p. 68; Phillips, 1977, pp. 85-6). Tal reação geralmente foi atribuída ao fato de os argumentos de Maquiavel lançarem sombras tão vastas sobre a preocupação, muito em voga, com a "serenidade" veneziana. Pocock, por exemplo, até pretendeu que "a melhor forma de interpretar" os *Discursos* em sua totalidade consistirá em entendê-los "como uma discordância sistemática diante do paradigma de Veneza" (1975, p. 186). Ele bem pode estar certo, mas parece subestimar o caráter radical do ataque de Maquiavel à ortodoxia então vigente. Conforme vimos, a convicção de que toda discórdia cívica deve ser proibida como facciosa, somada à crença de constituir a facção uma das mais graves ameaças à liberdade política, representa um dos principais temas da teoria política florentina desde o final do século XIII, quando Remigio, Latini, Compagni e, mais que todos, Dante denunciaram com o máximo vigor seus concidadãos por colocar em perigo as liberdades, ao se recusar a viver em paz. Insistir, assim, na espantosa sentença (para usarmos a fórmula de Maquiavel) de que "os tumultos merecem o maior louvor" não resultava apenas em destoar da admiração então corrente pela constituição veneziana; implicava, também, pôr em questão uma das convicções mais arraigadas de toda a história do pensamento político florentino (p. 114; cf. Pocock, 1975, p. 194).

O outro ponto no qual Maquiavel veio a contestar as piedades dominantes foi na análise das conexões que existiriam entre a busca da *virtù* e as exigências da fé cristã. Essas relações não pareciam, aos defensores mais ortodoxos da liberdade republicana, ser especialmente problemáticas. Embora eles concordassem em caracterizar o cidadão de *virtù* por uma disposição a colocar os interesses da comunidade acima de quaisquer outros, disso jamais concluíram que se pudesse chegar a alguma espécie de conflito com as exi-

gências da virtude no sentido que o cristianismo tradicionalmente lhe dava. Ao contrário, não poucas vezes deixaram claro que consideravam perfeitamente compatíveis a *virtù* e as virtudes. Isso se pode ler, por exemplo, na análise que Patrizi propõe da *virtus*, no livro terceiro de seu *Da instituição da República*. Primeiro, ele afirma que "todos os cidadãos devem ser educados de um modo que os leve a empenhar-se, firmemente, na aquisição de *virtus*" (fo. 80a). Logo depois indica que, ao falar em termos assim gerais da *virtus*, tem basicamente em mira um rol tradicional das virtudes cardeais, nelas se destacando a justiça (fo. 80b).

Maquiavel ataca essas teses supostamente tranqüilizadoras afirmando que, ao supor tal compatibilidade entre a *virtù* e as virtudes, seus contemporâneos mais uma vez deixam de reconhecer as implicações de seus próprios argumentos. Insiste em que, se estivermos genuinamente empenhados no ideal da *virtù*, e concordarmos com a decorrente obrigação de situarmos os interesses da pátria acima de todos os demais, então não poderemos continuar supondo que um homem virtuoso e um homem de *virtù* necessariamente haverão de se portar da mesma forma. Pois não podemos imaginar que virtudes como a bondade, a sinceridade e o respeito à justiça sempre — ou mesmo freqüentemente — se mostrem compatíveis com um firme propósito de alcançar o bem geral da comunidade.

Esse dilema aparece da forma mais crua no capítulo que Maquiavel consagra aos problemas que um novo governante enfrenta "numa cidade ou província por ele conquistada" (p. 176). Um tal dirigente naturalmente não quererá ter de usar métodos cruéis ou injustos, que "repugnam a qualquer comunidade — não apenas à cristã, mas a qualquer uma formada de seres humanos" (p. 177). Contudo, ao mesmo tempo, ele naturalmente desejará "conservar o que tem" e assegurar seus novos territórios (p. 177). O dilema muito provável em seu horizonte, segundo Maquiavel, é que ele verá o quanto é impossível atingir os fins desejados se não for pelos meios que não deseja. A questão a resolver é se de fato quer excluir por completo aqueles métodos e "viver como um cidadão privado", ou se se dispõe a "ingressar na trilha do malfazer" a fim de manter seu estado (p. 177).

Maquiavel dá a resposta mais inequívoca possível. Não tem dúvidas de que a meta de manter a liberdade e segurança de uma República representa o valor mais elevado, e mesmo decisivo, da vida política. Por isso, não hesita em concluir que não tem cabimento utilizar uma escala de valores cristã no exame dos assuntos políticos. Obviamente, aconselha a atuarmos da forma mais virtuosa a nosso alcance. Mas também recomenda, se a liberdade de nossa pátria exigir que trilhemos o caminho dos malfeitores, fazê-lo sem hesitar. Isso Maquiavel afirma com brutal clareza, quando, no final do último discurso, formula uma sentença que — diz ele — "merece a atenção e deve ser

seguida por todo cidadão que precise dar conselhos a seu país" (p. 515). A sentença reza que, "quando a segurança do país depender por completo da decisão a se tomar, não se deve levar em conta a justiça ou injustiça, a bondade ou crueldade, ou a sua dignidade ou infâmia. Ao contrário, descartando-se qualquer outra consideração, deve-se optar, decididamente, por aquela alternativa que possa salvar a vida e conservar a liberdade do país" (p. 515).

A despeito das numerosas diferenças constatadas entre *O príncipe* e os *Discursos*, vê-se que a moralidade política subjacente aos dois livros é a mesma. A única mudança na postura fundamental de Maquiavel deriva da alteração de enfoque que ocorre em seu aconselhamento político. Se, no *Príncipe*, sua preocupação principal consistia em moldar a conduta de indivíduos que eram príncipes, nos *Discursos* se empenha mais em oferecer conselho ao corpo inteiro dos cidadãos. Mas as suposições subjacentes a suas recomendações continuam sendo as mesmas de antes. Isso se evidencia nas partes iniciais do primeiro discurso, quando discute a fundação da cidade de Roma por Rômulo. Maquiavel sente-se obrigado a dizer que Rômulo causou "a morte de seu irmão e sócio" no curso de sua ação, mas imediatamente acrescenta que ele "merece ser desculpado" por esse crime atroz (p. 133). A razão é que tal ação na verdade se mostrou essencial a fim de garantir a segurança da nova cidade. E a tese fundamental de Maquiavel é que ninguém pode ser racionalmente censurado "por empreender uma ação, embora extraordinária, que possa ter serventia para organizar-se um reino ou constituir-se uma República" (p. 132). Assim, sua convicção pode resumir-se, como ele mesmo reconhecia, na forma daquilo que chama a "saudável máxima" segundo a qual "certas ações repreensíveis podem ser justificadas graças a seus efeitos, e, quando o efeito for bom, como sucedeu no caso de Rômulo, sempre justifica a ação".

Nos *Discursos*, Maquiavel constantemente salpica sua argumentação com numerosos conselhos que revelam irrestrito endosso a uma escala de valores anticristã. Insiste assim — como no *Príncipe* — em que, para ter a obediência dos súditos, é melhor um governante ser temido que amado, e melhor "confiar nos castigos que na consideração" (p. 460). Sustenta que, se eventualmente o governante tiver uma cidade inteira rebelada contra a sua autoridade, a melhor via de ação consistirá em deixar de lado qualquer idéia de clemência e "suprimir" por completo os rebeldes (p. 349). E repetidas vezes elogia o uso da fraude, da dissimulação e da mentira, até mesmo em relação a questões da mais elevada importância pública (por exemplo, pp. 143, 310, 390, 423). A justificativa que, em cada caso, ele oferece para ações tão "repreensíveis" é que não teremos como evitar cometê-las, se quisermos preservar a liberdade da República — valor esse que assim é posto em condições de varrer qualquer consideração em favor da clemência, da justiça ou de outras virtudes convencionais da vida política (pp. 143, 349, 393).

Dessa convicção de Maquiavel resulta — da mesma forma que no *Príncipe* — que deixa de haver qualquer conexão necessária entre os conceitos de *virtù* e virtude. A idéia de *virtù* fica simplesmente identificada a quaisquer qualidades que, na prática, sejam necessárias "para salvar a vida e preservar a liberdade da pátria". Esclarece-se, às vezes de maneira brutal, que essas qualidades não estão próximas da lista aceite de virtudes cristãs e morais (p. 515). Da mesma forma que numa passagem análoga do *Príncipe*, isso melhor se evidencia quando Maquiavel trata de dois dos seus heróis preferidos da Antiguidade, Severo e Aníbal. Severo é celebrado por sua elevada *virtù* e sua "enorme sorte", ao mesmo tempo que Maquiavel nos diz que sem sombra de dúvida se tratava de um "homem perverso" (p. 137). E a "destacada *virtù*" e fama de Aníbal também são rememoradas, no mesmo instante em que Maquiavel nos diz que sua magnífica reputação se adquiriu mediante métodos que incluíam "a impiedade, a falta à palavra dada e uma crueldade" extremadas (pp. 464-5).

Visto ser esse o ponto de vista moral de Maquiavel nos *Discursos*, há muito a dizer sobre a tese de que o primeiro "maquiavélico" teria sido Guicciardini, amigo de Maquiavel e um pouco mais moço que ele. As *Máximas* de Guicciardini, em particular, contêm muitas reflexões igualmente amargas sobre a vida política. Ele concorda que uma "natureza aberta e franca" pode "ser nociva" para o sucesso político, e alega que "o engano é muito útil, enquanto vossa franqueza tende a beneficiar terceiros" (pp. 67, 107). É ainda mais enfático ao afirmar que um governante "deve confiar na severidade de preferência à bondade", pois "é tal a maldade dos homens que não podeis governá-los se não fordes severo" (pp. 53, 116). E resume os seus conselhos advertindo-nos, num tom quase teatralmente "maquiavélico", que "não correreis riscos se acreditardes pouco e confiardes ainda menos" (p. 81). Contudo, parece algo excessivo dizer, como Domandi e outros o fizeram, que Guicciardini teria sido um pensador ainda mais "maquiavélico" do que o próprio Maquiavel (Domandi, 1965, p. 33; cf., igualmente, Allen, 1957, p. 498). Quando Guicciardini analisa, em suas *Considerações sobre os Discursos*, o capítulo de Maquiavel sobre os problemas que enfrentam os novos governantes, critica seu predecessor por se demonstrar tão "extremamente parcial em face de métodos extraordinários e violentos" e por não admitir, em decorrência disso, que um novo príncipe possa estabelecer seu governo "com humanidade, bondade e recompensas" (p. 92). E, embora Guicciardini pronuncie uma série de sentenças de excepcional dureza em suas *Máximas*, a propósito dos defeitos de seus contemporâneos, não se revela sistematicamente pessimista em sua avaliação da natureza humana e de suas potencialidades. Certas vezes, manifesta a certeza de que "os homens são tão falsos, insidiosos, enganadores e calculistas em seus ardis, e tão ávidos em seus interesses", que não

se pode dar-lhes nenhuma confiança (p. 81). Mas, em outras ocasiões, exibe igual convicção de que, "por natureza, todos os homens têm uma inclinação antes para o bem do que para o mal": "ninguém prefere o mal ao bem", acrescenta, "a não ser que outros fatores o induzam ao caminho oposto" (p. 75). Ao contrário, Maquiavel se revela um cético sistemático, e quase hobbesiano, acerca da possibilidade de levar os homens a se conduzir bem sem o uso da adulação ou da força. As palavras que abrem os *Discursos* mencionam "a inveja inerente à natureza humana", e o livro inteiro está implícito na suposição de que, "ao se fazer a constituição e a legislação de uma República, deve-se considerar como certo que todos os homens são perversos e darão vazão à maldade inculcada em suas mentes sempre que tiver oportunidade para tanto" (pp. 97, 111-2). Enquanto Guicciardini ainda se mostra disposto a deixar um eventual vislumbre de otimismo ou pelo menos de ilusão iluminar sua descrição algo sombria da vida política, Maquiavel invariavelmente vê o mundo da política como aquele em que os métodos racionais do legislador precisam ser sempre completados pela ferocidade do leão e a astúcia da raposa.

O FIM DA LIBERDADE REPUBLICANA

O motivo central do humanismo renascentista talvez seja, como insistiu Eugenio Garin, a proposição de que *virtù vince fortuna* — de que a *virtù* serve para vencer o poder que tem a fortuna para controlar nossos negócios (Garin, 1965, p. 61). Os humanistas sempre reconheceram a importância do jugo da fortuna, mas ao mesmo tempo insistiram em que um homem de *virtù* sempre encontrará meios de limitar e superar sua tirania. Ainda encontramos algo dessa confiança em Maquiavel e seus contemporâneos. Maquiavel afirma, nos *Discursos*, que é somente "onde os homens dispõem de bem pouca *virtù*" que a "Fortuna mais exibe" os seus poderes (pp. 375-6). Até chega a dizer que "a Fortuna não subjuga" os grandes homens, dado que, mesmo quando ela lhes mostra a maior má vontade, "eles não se alteram, mas conservam seu poder de decisão" (p. 488). E termina o capítulo ora citado proclamando, com toda a ênfase, que — a despeito do poder da deusa sobre os assuntos humanos — os homens "jamais devem ceder a ela" (p. 372). Precisam consolar-se com o fato de que "sempre resta esperança", mesmo quando "ignoram a meta e caminham em sua direção por trilhas que se cruzam e ainda não foram exploradas". E, porque esperança há, "não devem desesperar-se, a despeito do que lhes traga a Fortuna ou das penas em que se encontrem" (p. 372).

Contudo, à medida que se desenvolvia a terrível história da Itália quinhentista, os humanistas do último período sentiram com dor crescente viver numa era em que a *virtù* e a *ragione* não tinham mais condições de conter os

golpes da fortuna. As tentativas dos republicanos no sentido de restabelec um governo popular em Roma acabaram esmagadas quando, em 1527, exércitos de Carlos V, amotinados e descontrolados, saquearam a cidade deixaram seu destino à discrição das potências invasoras (Green, 1964, p 153-4). Três anos se passaram, e a última República florentina era destroça pelos mesmos exércitos imperiais, conseguindo os Medici, finalmente, red zir a silêncio o tradicional clamor pela liberdade republicana. Diante dess assustadoras provas da má vontade da Fortuna, a característica confiança d humanistas começou a desfalecer e a converter-se numa sensação de cre cente desamparo. E, com a perda da fé na força da *virtù*, a grande tradição republicanismo italiano foi chegando ao fim.

Os começos desse declínio já se podem notar em Maquiavel, ao aceit a idéia — fatalista, em última análise — de que, apesar dos melhores esfo ços dos estadistas, existe um ciclo inexorável de crescimento e decadênc pelo qual todos os Estados têm de passar. No *Príncipe* não encontramos sina dessa visão determinista da condição humana, mas os *Discursos* começa expondo, no pormenor, essa teoria polibiana dos ciclos inevitáveis. Maquiav afirma que todas as Repúblicas originalmente são governadas por príncip que, tornando-se hereditários, degeneram em tiranos, e em conseqüência su citam conspirações dos aristocratas contra o seu poder. A aristocracia ent estabelece seu próprio governo, que em curto espaço de tempo degenera e oligarquia, e dessa forma causa revoltas por parte das massas. Estas, por su vez, instituem democracias, que acabam resultando em anarquia, e por is fazem com que se retorne ao estado inicial em que o governo cabia a um prí cipe. É esse "o ciclo pelo qual passam todas as Repúblicas" (pp. 106-9). M quiavel acredita, é claro, que esses estágios de corrupção e decadência, emb ra inevitáveis, possam ser retardados pela instituição de uma forma mista governo republicano, porque essa permite combinar-se as forças das três fo mas "puras" de governo sem as respectivas fraquezas (p. 109). Mas, adiant ele deixará claro que, se considerarmos os assuntos humanos da perspecti mais vasta, teremos de concluir que em última instância eles são regidos pel fortuna. Maquiavel não se limita a aceitar a tradicional convicção humanis segundo a qual "muitos eventos sucedem e muitos infortúnios se produzem contra os quais os céus não quiseram que nenhum anteparo se erigisse" (369): ainda acrescenta que "a história, como um todo, comprova" a tese muit mais pessimista de que "os homens podem secundar sua fortuna, mas jamai opor-se a ela", e que portanto "eles podem agir em consonância a seus decre tos, mas não os podem infringir" (p. 372).

Se nos afastarmos um decênio dos *Discursos* de Maquiavel, e nos vol tarmos para as *Máximas* e a *História* de Guicciardini, encontraremos um noção bem mais pronunciada do desequilíbrio entre os poderes da fortuna

as capacidades do homem. As *Máximas* começam com algumas reflexões algo convencionais sobre o fato de que a fortuna "desempenha papel tão grande" em nossas vidas e "tem um poder tão grande sobre os assuntos humanos" (pp. 45, 49). Contudo, pouco adiante já se faz ouvir uma nota de desespero. Guicciardini admite que "todas as cidades, todos os Estados, todas as regiões são mortais", e que "tudo, seja por natureza, seja por acidente, acaba terminando", não obstante nossos esforços para impedir esse final (p. 89). Por isso, ele faz o possível para proporcionar consolação àqueles, como ele, que se sentem "vivendo nos estágios derradeiros" da existência de seu país, afirmando, assim, que um homem que se encontre nessa situação "não deve sofrer tanto por seu país quanto por si mesmo", uma vez que "aquilo que sucedeu a nosso país era inevitável" em alguma medida, enquanto o fato de "nascer numa época em que um tal desastre tinha de ocorrer" só pode ser considerado um infortúnio terrível e gratuito (p. 89). Pela época em que escreveu a *História*, nos últimos anos de sua vida, essa sensação de viver numa era de irreversível catástrofe dominava completamente a visão de Guicciardini. Abandonando a convicção humanística de que o principal dever do historiador consiste em dotar seus leitores de preceitos e conselhos úteis, ele dedica sua obra inteira a relatar a tragédia da crescente devastação e ruína da Itália. A única lição geral na qual parece insistir é, paradoxalmente, como observa Gilbert, a da "impotência e desamparo do homem em face do destino" (Gilbert, 1965, pp. 288, 299).

Finalmente, quando chegamos a um autor como Boccalini, que em fins do século XVI busca seu caminho em meio às ruínas da tradição republicana, notamos um tom de franco desespero. O último livro de suas *Advertências do Parnaso* contém uma cena na qual todos "os maiores potentados da Terra" são levados perante "o censor público dos assuntos políticos" para ser condenados um a um, com uma ironia das mais devastadoras, por não haverem proporcionado a seus cidadãos a mínima aparência de governo são ou eficaz (p. 439). O Santo Imperador romano vê-se acusado de negligência escandalosa; os franceses são denunciados por completa insanidade; aos espanhóis se diz que seu governo é "odioso aos homens"; os ingleses são estigmatizados como perigosos hereges; o Império otomano é execrado por seu "cruel rigor"; e até mesmo Veneza recebe a advertência de que sua serenidade está ameaçada pelos excessos de sua nobreza (pp. 440-7). Cada governo tenta defender-se, mas as justificativas que oferecem apenas servem para sublinhar a melancólica conclusão de que a era da *virtù* chegou ao fim. Alguns deles tentam o argumento, vicioso, de que suas aparentes falhas na verdade constituem prova da maior capacidade de seus estadistas. Assim, os franceses queixam-se de que teriam sido censurados pelas "máximas virtudes" de seu governo, enquanto os otomanos defendem sua crueldade em termos estritamente

maquiavélicos, insistindo em que as "heróicas virtudes da clemência e da brandura" apenas servem para pôr em perigo "a tranqüilidade e a paz dos Estados" (pp. 411, 445-6). As nações mais modestas concordam que sua conduta é infeliz, mas insistem em que o nefasto poder da fortuna e as circunstâncias genericamente adversas nas quais se encontram tornam impossível sequer imaginar alguma reforma. O imperador afirma que os problemas de seu governo a tal ponto escapam à possibilidade de ser resolvidos que fariam o "próprio rei Salomão" parecer "um idiota" (p. 441). Os espanhóis reconhecem que sua administração é "falha e perigosa", mas protestam que não está em suas mãos sugerir quaisquer remédios (p. 442). E o rei da Inglaterra simplesmente irrompe em lágrimas, sem sequer esboçar uma defesa (p. 443). Toda a época aparece condenada como um tempo no qual mal se pode divisar a *virtù*, e mesmo quando ela é avistada não há mais como almejá-la.

LEITURAS SUPLEMENTARES

(1) *Guicciardini*. A biografia de referência é Ridolfi, 1967. Encontra-se um útil panorama das idéias políticas de Guicciardini em Rubinstein, 1965a, e uma excelente análise em Gilbert, 1965. Para uma análise mais aprofundada, ver Pocock, 1975. A relação entre as idéias políticas e históricas de Guicciardini está bem analisada em Phillips, 1977.

(2) *Maquiavel*. Duas preciosas tentativas de recensear a vasta literatura crítica a seu respeito são as de Cochrane, 1961, e Geerken, 1976. A biografia de referência é Ridolfi, 1963. O pano de fundo político para o pensamento de Maquiavel encontra-se esboçado em Hale, 1961. O pano de fundo da teoria política do Quatrocentos é discutido em Baron, 1966, Garin, 1965, e em vários dos instigantes ensaios reunidos em Kristeller, 1961 e 1965. Gilbert, 1965, contém uma das melhores exposições das idéias políticas de Maquiavel. Pocock, 1975, é outro excelente estudo, mostrando-se especialmente interessante a respeito dos *Discursos*.

Alguns estudos importantes sobre tópicos específicos: sobre a datação do *Príncipe* e dos *Discursos*, ver Baron, 1961. Sobre Maquiavel historiador, ver Gilbert, 1972. Sobre Maquiavel e a arte da guerra, ver Bayley, 1961. Sobre a moralidade política de Maquiavel, ver Berlin, 1972, e para duas abordagens opostas e ricas, ver Chabod, 1958, e Strauss, 1958. Sobre o significado em Maquiavel do conceito-chave de *virtù*, ver esp. Whitfield, 1947, Hexter, 1964, e Price, 1973.

Parte três
A RENASCENÇA DO NORTE

7
A DIFUSÃO DA ERUDIÇÃO HUMANISTA

A MIGRAÇÃO DOS HUMANISTAS

Rabelais narra que o jovem Pantagruel, quando foi estudar na Universidade de Paris, recebeu uma severa carta de seu pai, Gargântua, instando-o a dedicar o máximo de energia a uma vida de estudos. O principal objetivo de Gargântua, em sua missiva, era o de expor o currículo algo heróico da instrução que desejava para seu filho. Mas aproveitou a ocasião para tecer algumas observações sentenciosas sobre os grandes avanços no rumo do "sadio conhecimento" que se haviam alcançado em França, no correr de sua vida. Em sua mocidade, dizia, "os tempos ainda eram obscuros, e a humanidade sempre se recordava das misérias e desgraças trazidas por aqueles godos que destruíram toda cultura sadia". Mas, agora, há luz e ilustração por toda a parte. A invenção da "elegante e acurada arte da imprensa" permitiu disseminar o novo saber de maneira tão vasta que "o mundo inteiro [...] está repleto de homens estudados, de professores dos mais eruditos e das mais completas bibliotecas". E o próprio novo saber implicou uma restauração de "todo método de ensino", um renascer do "estudo das línguas" e uma esplêndida aproximação da civilização sem par do mundo antigo.[1]

O momento em que esse novo saber apareceu na Universidade de Paris pode datar-se com alguma precisão. O primeiro estudioso a tentar conjugar o ensino de latim e grego com o estudo das humanidades parece ter sido Gregório da Tiferna (*c*. 1415-1466), que veio de Nápoles em 1458 para assumir a primeira cátedra de grego (Renaudet, 1953, p. 82). Suas conferências, é claro, tiveram extraordinário sucesso, e logo se seguiram vários outros humanistas italianos, todos igualmente desejosos de contestar o tradicional currículo escolástico da universidade. Desses, o primeiro a dar continuidade a esse movimento contestatório foi Filippo Beroaldo (*c*. 1440-1504), cuja aula inaugural, em 1476, proclamava que, embora já fosse Paris "o mais ilustre centro de todas as artes", restava ainda "uma valiosa tarefa" por empreender, e da

qual ele se dispunha a encarregar-se. Essa consistia em lecionar "sobre as artes da poesia e os *studia humanitatis*", em revelar "a íntima conexão que essa espécie de estudos mantém com a filosofia", e em "explicar em que medida o estudo da filosofia pode beneficiar-se dessa ligação" (Renaudet, 1953, p. 116 e nota). O erudito que se seguiu, nesse combate, foi Girolamo Balbi (*c.* 1450-1536), que chegou a Paris em 1484 como lente de grego e de humanidades no Colégio de Navarra (Renaudet, 1953, p. 121). Mas a campanha realmente decisiva pelas humanidades esteve a cargo de Fausto Andrelini (*c.* 1460-1518), que começou sua carreira docente em Paris no ano de 1489 (Cosenza, 1962, pp. 82-3). Permaneceu nessa cidade por quase trinta anos, lecionando infatigavelmente sobre Tito Lívio, Suetônio e os poetas e retores latinos, e conquistando, graças a sua erudição clássica, os maiores elogios de Budé e Erasmo (Renaudet, 1953, pp. 123-5). Acima de qualquer outro, foi ele quem garantiu para o estudo das humanidades, a despeito da hostilidade que se vozeava mais e mais dos escolásticos, uma firme implantação nos currículos ao iniciar-se o século XVI.

Uma recepção análoga das idéias humanistas começou a ocorrer na Inglaterra mais ou menos pela mesma época (Weiss, 1964, pp. 90-2). O grande pioneiro nesse caso foi Pietro del Monte (m. 1457), que chegou em 1435 para exercer o cargo de coletor dos rendimentos pontifícios e permaneceu no país por cinco anos. Del Monte era um erudito respeitado, autor de uma análise sobre *A diferença entre as virtudes e os vícios*, a qual pode reivindicar a distinção de ter sido o primeiro tratado humanístico redigido na Inglaterra (Weiss, 1957, p. 25). Mas seu principal papel foi o de conselheiro literário, ainda que informal, do duque Humphrey de Gloucester, o primeiro patrono inglês do humanismo. Del Monte chegou a persuadi-lo a dar o passo, inédito, de contratar um *dictator* italiano para sua casa, em 1436 (Weiss, 1957, p. 26). O posto foi confiado a Tito Lívio Frulovisi (*c.* 1400-56), cuja principal incumbência consistiu em compor um panegírico do reinado de Henrique V, irmão do duque. Os frutos dessa encomenda revestiram-se de grande importância para o desenvolvimento do humanismo inglês, já que Frulovisi escreveu uma *Vida de Henrique V* na qual toda a panóplia de técnicas retóricas — incluindo discursos do rei à véspera de suas principais batalhas — fazia a primeira aparição nas páginas de uma crônica inglesa (por exemplo, pp. 14-6, 66-8). Del Monte também encorajou Humphrey em sua paixão por colecionar livros, enviando-lhe muitos volumes depois que retornou à Itália, em 1440, e colocando-o em contato com outros destacados eruditos — entre eles Bruni e Decembrio —, que o aconselharam quanto aos manuscritos a comprar (Weiss, 1957, pp. 46, 58, 62). Isso capacitou Humphrey a reunir uma biblioteca notável, contendo não apenas as obras usuais de teologia e de filosofia escolástica, mas também as melhores traduções de Platão, Aristóteles e

Plutarco, todos os textos disponíveis de Tito Lívio, a maior parte das principais obras de Cícero, e bom número dos tratados humanistas modernos, incluindo trabalhos de Petrarca, Salutati, Poggio, Bruni e Decembrio (Weiss, 1957, pp. 62-5). Esse aspecto da atividade erudita de Humphrey revelou-se ainda mais importante para a difusão dos *studia humanitatis* na Inglaterra, especialmente depois que ele doou, entre 1439 e 1444, cerca de 280 dos seus livros à Universidade de Oxford — assim constituindo a primeira grande coleção de textos humanistas disponíveis para uso público (Weiss, 1957, pp. 66-7).

A cultura da Renascença continuou a difundir-se na Inglaterra, graças a uma série de estudiosos italianos que foram ensinar em Oxford e Cambridge nos últimos anos do século XV. Um dos primeiros a chegar foi o milanês Stefano Surigone (*fl.* 1430-1480), que lecionou gramática e retórica em Oxford, de 1454 a 1471 (Cosenza, 1962, p. 1726). Logo se seguiu a ele Cornelio Vitelli (*c.* 1450-1500), que recebeu um convite de Thomas Chaundler para ser *praelector* de grego no New College, isso na década de 1470, assim se tornando o primeiro professor público de grego numa universidade inglesa.[2] Em pouco tempo, vários propagandistas animados pelo mesmo espírito também se mostravam ativos em Cambridge. Lorenzo da Savona lecionou nessa universidade na década de 1470, bem como publicou um manual de retórica, em 1478, que antes do fim do século teve duas edições impressas (Weiss, 1957, p. 162). E Caio Auberino (*fl.* 1450-1500) combinou suas incumbências de *dictator* oficial da universidade com a apresentação de uma série análoga de palestras sobre a literatura latina, no decorrer dos anos 1480 (Cosenza, 1962, p. 163).

Para essa difusão da cultura renascentista, contribuiu em larga medida o fato de que a segunda metade do século XV foi a época que viu nascer o livro impresso. Nenhum grupo percebeu tão depressa quanto os humanistas as potencialidades do novo meio de comunicação. A introdução da tipografia na França fornece o melhor exemplo do modo como eles souberam servir-se da prensa, a fim de promover seus interesses contra os de seus adversários escolásticos. O primeiro prelo a funcionar na França foi instalado no subsolo da Sorbonne, em 1470. O inspirador do empreendimento, Guillaume Fichet, em sua *Carta a Robert Gaguin* destacou a importância "dessa nova invenção que acaba de nos chegar da Alemanha".[3] Sua firme convicção é que a imprensa "contribuirá enormemente para que se recupere o estudo das humanidades" (p. 2). Em sua juventude, observa ele, "não havia oradores nem poetas" lecionando em Paris; por isso, "o estudo do latim havia decaído a uma ignorância quase de rústicos" (p. 1). Agora, porém, "as musas voltam a ser cultivadas", e graças aos livros impressos será possível encorajar ainda mais as "boas letras" e os "eruditos" (p. 3). Conformando suas ações a suas palavras, Fichet tratou de usar sua prensa de modo a promover a mais vasta distribuição pos-

sível de textos e manuais humanistas. Em três anos, havia editado *De officiis*, de Cícero, um Salústio integral, considerável número de obras modernas, incluindo seu próprio manual acerca das artes retóricas, as *Elegâncias da língua latina*, de Lorenzo Valla, e o *Dictamen* de Gasparino da Barzizza, o primeiro livro a ser impresso na França (Renaudet, 1953, p. 84).

Tão logo as doutrinas e os expositores dos *studia humanitatis* começaram a filtrar por esses vários canais na direção do Norte da Europa, contribuíram para acarretar uma reciprocidade no desenvolvimento intelectual. Cres-cente número de estudiosos das universidades do Norte sentiram-se inspirados a abandonar a leitura dos escolásticos, a abraçar as humanidades e a pleitear sua admissão nas universidades italianas, com o fito de aprofundar o novo saber em sua própria fonte.

É certo, como se sabe, que grande número de estudantes da França, Inglaterra e Alemanha se dirigiu à Itália no curso da Idade Média, especialmente se desejava alcançar um título em medicina ou direito, dois campos em que as universidades da península sempre gozaram da maior reputação no Norte da Europa (Parks, 1954, pp. 423-5; Mitchell, 1936, p. 272). Começamos a divisar os indícios de um novo espírito, porém, quando encontramos numerosos estudantes que chegam à Itália com a intenção de se especializar numa dessas disciplinas tradicionais para então ser conquistados pelos atrativos das humanidades. A carreira de Thomas Linacre (*c*. 1460-1525) fornece uma das melhores ilustrações dessa tendência. Ele fez sua primeira viagem à Itália em 1487, com o intuito de licenciar-se em medicina em Pádua, mas num curto espaço de tempo estava estudando grego em Roma e humanidades em Florença e Veneza, e desde então continuou a dividir seu tempo, com igual sucesso, entre a prática da medicina e a dedicação aos estudos clássicos (Parks, 1954, p. 457). Uma transferência de lealdade análoga mas ainda mais decisiva pode observar-se no caso de Rodolfo Agricola (1444-84). Chegou à Itália em 1469, com o propósito ostensivo de aprender direito na Universidade de Pavia, mas quase de imediato se voltou para o estudo da retórica, e mais tarde mudou-se para Ferrara a fim de adquirir conhecimento do grego (Spitz, 1963, p. 23). Regressando a sua Alemanha natal, após uma ausência de dez anos, em pouco tempo conquistou renome como professor de humanidades, e em 1489 era celebrado por Erasmo, numa carta, como pessoa "excepcionalmente bem versada em todas as artes liberais" (p. 38).

O passo seguinte a revestir-se de importância foi o fato de um número crescente de estudantes das universidades do Norte sentir a necessidade de seguir para a Itália já com o fim específico de aumentar seu conhecimento dos *studia humanitatis*. Alguns dos primeiros vinham da Sorbonne, onde seu

entusiasmo parece ter sido suscitado por Gregório da Tiferna (Renaudet, 1953, p. 186). Robert Gaguin (1435-1501), a quem Erasmo haveria de saudar numa correspondência datada de 1495 como "o principal ornamento da universidade francesa", fez duas longas visitas à península entre os anos de 1465 e 1471, enquanto seu amigo e mentor Guillaume Fichet mantinha uma série de contatos com humanistas italianos no curso de uma extensa missão diplomática realizada em 1469 e 1470 (p. 87; cf. Renaudet, 1953, pp. 83, 186). Pouco tempo depois, um grupo de jovens estudiosos de Oxford começou a seguir a mesma trilha. William Grocyn (*c*. 1449-1519), aluno de Cornelio Vitelli, foi estudar com Poliziano, em Florença, entre 1488 e 1490 (Parks, 1954, p. 462). Seu amigo William Latimer (*c*. 1460-1545) acompanhou-o nessa jornada, seguindo depois para a Universidade de Pádua a fim de aprimorar o seu grego (Caspari, 1968, p. 36). E John Colet (*c*. 1467-1519), que quase certamente começou sua formação orientado por Grocyn, veio a passar três anos particularmente profícuos na Itália entre 1493 e 1496 (Jayne, 1963, pp. 16, 21). Por essa época, o mesmo itinerário era percorrido por um crescente número de estudiosos da Alemanha e dos Países Baixos — voga essa que podemos dizer que culminou no famoso *tour* que Erasmo fez na Itália, de 1506 a 1509 (Nolhac, 1925, pp. 20-52). Duas dessas visitas viriam a ter especial importância para o futuro do humanismo alemão. Willibald Pirckheimer (1470-1530) estudou na Itália quase sete anos, na década de 1490, tornando-se uma autoridade em grego e mostrando-se excepcionalmente bem versado em humanidades (Spitz, 1963, p. 157). E Conrad Celtis (1459-1508), sob a inspiração dos cursos de Agricola a que assistira em Heidelberg, deixou a Alemanha em 1487 para uma permanência ainda mais demorada na Itália, onde trabalhou com o bibliotecário de San Marco, em Veneza, assim como freqüentou as universidades de Pádua, Florença e Roma (Spitz, 1957, pp. 3, 11-3).

A relevância dessas viagens está no fato de a maior parte desses estudiosos retornar para lecionar em suas universidades de origem, assim contribuindo para o desencadeamento de uma revolução intelectual que acabaria levando à derrubada da escolástica. Gaguin conquistou um lugar na Sorbonne em 1473, ensinando com enorme sucesso literatura latina e retórica (Tilley, 1918, p. 188). Devemos também a ele importantes contribuições à erudição humanística, incluindo uma tradução parcial de Tito Lívio, um tratado sobre a versificação latina e uma crônica de título *Compêndio das origens e feitos dos franceses*, a primeira história da França a ser integralmente escrita em estilo retórico (Reynolds, 1955, pp. 26-8). Grocyn, Latimer e Colet regressaram da Itália para lecionar em Oxford. Grocyn tornou-se o primeiro lente em grego da universidade, em 1491; Latimer pouco tempo depois foi nomeado tutor de humanidades, no Magdalen College; e Colet proferiu sua famosa

série de conferências sobre as Epístolas paulinas, "perante a comunidade inteira da universidade", entre 1498 e 1499.[4] Analogamente, Conrad Celtis regressava de suas viagens para se tornar, na frase de Spitz, "o arqui-humanista" das universidades germânicas, lecionando a *Ars Dictaminis* em Ingolstadt de 1491 a 1496, e depois se tornando o primeiro professor de poesia e retórica na Universidade de Viena, onde ficou até sua morte, em 1508 (Spitz, 1957, pp. 22, 55, 116).

O resultado final dessas interações foi o surgimento de uma nova e confiante cultura humanista, em começos do século XVI, na França, Inglaterra e Alemanha.[5] O espírito notavelmente firme dessa Renascença do Norte foi muito bem resumido por John Desmarais, em carta publicada em 1516 como uma das epístolas introdutórias à *Utopia* de Morus. Até aqui, concede ele, "o louvor pelo saber pertenceu quase exclusivamente à Grécia e à Itália". Mas no presente momento sua civilização não foi apenas importada pelo Norte da Europa, foi também superada. A Alemanha pode gabar-se de "numerosas figuras célebres por seu saber"; a França distingue-se graças ao gênio de Guillaume Budé; e a Inglaterra agora se mostra "proeminente" nas humanidades, com "homens de talento tal que podem rivalizar com a própria Antiguidade" (p. 27).

Seria um equívoco, porém, concluir que os progressos do humanismo no Norte da Europa possam explicar-se simplesmente, como sugeriram alguns estudiosos, "imediata e exclusivamente" em termos da "influência da atividade cultural que se renovara na Itália".[6] Temos duas razões principais para supor que essa explicação tradicional propõe uma interpretação dos fatos algo exagerada. Primeira — como Simone, em especial, já destacou —, pode-se detectar uma série de influências culturais italianas no Norte da Europa, e particularmente na França, já em meados do século XIV. O maior agente dessa difusão foi a corte papal, que tomou residência em Avignon no ano de 1308 e lá permaneceu por cerca de setenta anos. Simone chega a falar numa "forte corrente" de idéias italianas irradiando desse centro "para todas as partes da França" no curso do século XIV (Simone, 1969, p. 57). Embora isso pareça algo fantasioso, não há dúvida de que uma série de conexões se pode identificar entre a cultura humanista da Avignon do século XIV — onde o próprio Petrarca viveu por quase quinze anos — e o florescimento, bem posterior, dos *studia humanitatis* na Universidade de Paris. Uma ligação direta é indicada pela carreira de Guillaume Fichet, que antes de lecionar em Paris, em 1453, havia estudado em Avignon, e cuja formação acadêmica inicial incluiu um íntimo contato com as obras de Petrarca, vários de cujos escritos traduziu para seu uso pessoal (Renaudet, 1953, p. 83; Simone, 1969, p. 148). Uma dificuldade a mais na explicação tradicional — que Simone tende a esquecer — é que muitos dos elementos da arte e literatura pré-renascentistas que mais

tarde vieram a parecer quase tipicamente italianos na verdade haviam sido importados da França em fins do século XIII e começos do XIV. Há influências francesas nos primórdios da poesia humanista: várias vezes se assinalou o recurso que Petrarca e seus imitadores fazem aos temas e técnicas provençais (Nordström, 1933, pp. 160-2). Influências análogas podem ser observadas em algumas das maiores obras da pintura e escultura do Duzentos: tanto Duccio quanto Pisano parecem ter devido muito a modelos góticos franceses. E há origens francesas até mesmo, conforme observamos antes, na cultura retórica distintiva da Itália: o principal avanço que ocorreu na natureza da *Ars Dictaminis* no final do século XIII — sua passagem da mera inculcação de regras ao estudo de autoridades clássicas — parece ter se baseado, em larga medida, na imitação das já antigas tradições de instrução praticadas nas escolas das catedrais francesas (cf. Nordström, 1933, pp. 58-70).

É também preciso reconhecer que, mesmo em inícios do século XVI, quando a cultura da Renascença teve seu grande impacto sobre a Europa do Norte, na maior parte dos casos os humanistas do Norte apenas se mostraram receptivos àquelas idéias que em alguma medida lhes soavam familiares, e assim pareciam passíveis de ser assimiladas no quadro de suas experiências, bastante diversas das italianas. Isso se pode ver com razoável clareza no caso de sua recepção do pensamento social e político do humanismo italiano (Hyma, 1940, pp. 11-7). Conforme observamos, havia duas questões perenes que, na tradição central da teoria política italiana, sempre foram tratadas com especial seriedade: a necessidade de conservar-se a liberdade política e os perigos para a liberdade que representavam, na península, os exércitos mercenários permanentes. Mas nenhum desses temas teve ressonância junto aos humanistas do Norte. Dado que seus governantes tinham condições de reunir exércitos nacionais de grande porte, eles claramente consideravam o suposto problema das tropas mercenárias pouco mais do que irrelevante. E, dadas as instituições pós-feudais e monárquicas da França, Alemanha e Inglaterra, eles evidentemente sentiam bastante dificuldade em entender a obsessão italiana com a *libertas*, ou em simpatizar com a tendência anexa a proclamar a forma republicana de governo como a melhor de todas. Em conseqüência, notamos que nenhuma dessas duas preocupações jamais recebe uma atenção mais demorada por parte dos humanistas do Norte, nem mesmo dos mais entusiasmados em seu italianismo.

Essas considerações levaram alguns historiadores a negar que a Renascença do Norte possa explicar-se, sequer em parte, em termos de uma progressiva difusão de idéias italianas no correr do século XV. Bush argumentou, por exemplo, que se pode rastrear "a verdadeira natureza do humanismo inglês" até o século XII, e que as importações que mais tarde se deram de elementos de erudição italianos "apenas contribuíram para maturar e confirmar"

essa cultura preexistente (Bush, 1939, pp. 47-9, 71). E Nordström chegou a afirmar que a cultura da Renascença italiana seria pouco mais que "uma continuação direta" de uma tradição que originalmente "se formou a norte dos Alpes", tendo encontrado seu primeiro e "mais glorioso" centro na França, para só aparecer na Itália muito mais tarde e de forma derivada (Nordström, 1933, pp. 12-3).

Não obstante, parece quase deliberadamente enganoso negar o fato, tão óbvio, de que a passagem do humanismo italiano para a França, Alemanha e Inglaterra, no século XV, desempenhou um papel fundamental na determinação tanto das datas quanto da natureza da Renascença do Norte (cf. Kristeller, 1962b, p. 14). Certamente era assim que os próprios humanistas do Norte percebiam as coisas. Erasmo resume sua atitude numa carta a Cornelius Gerard, datada de 1489. Sofremos há séculos, lamenta-se ele, da "obstinada expansão da barbárie", e passamos por uma era na qual os homens "voltavam as costas aos preceitos dos antigos". Porém, agora, um pleno conhecimento das humanidades se recuperou, graças à "admirável e erudita devoção" de "nosso bom Lorenzo Valla" e de seus discípulos italianos, o que finalmente permitiu "devolver ao uso" todos os autores antigos e seus textos, que haviam sido negligenciados (p. 40). É evidente que se poderiam descartar essas afirmações como nada mais do que uma típica autopropaganda humanista. Todavia, a tese fundamental dos próximos capítulos será que uma reação dessas seria errônea. Argumentaremos que, embora haja muitas ressalvas e qualificações a introduzir, a explicação tradicionalmente proposta para a Renascença do Norte está correta em suas bases: os humanistas do Norte dependeram de forma crucial, tanto em sua erudição técnica quanto em sua perspectiva mais ampla da vida social e política, daquele conjunto de conceitos e teorias que haviam sido desenvolvidos pelos humanistas da Itália do Quatrocentos.

O HUMANISMO E A ERUDIÇÃO JURÍDICA

Um aspecto da cultura renascentista italiana que despertou cada vez mais interesse por parte dos humanistas do Norte, nos começos do século XVI, foi o cerne técnico do humanismo — o empenho de aplicar técnicas detalhadas de crítica filológica e histórica aos textos do mundo antigo. O resultado disso pertence, em parte, à história da erudição clássica. Tanto Celtis quanto Pirckheimer conquistaram seu renome na Alemanha como editores dos clássicos gregos e latinos. Linacre atingiu uma distinção comparável na Inglaterra por suas traduções de Aristóteles, e na França Budé alcançou uma reputação ímpar de erudito helenista graças à publicação de seus *Comentários sobre a língua grega*, datados de 1529 (Sandys, 1964, II, pp. 170, 226-7, 260).

Enquanto se ocupavam com esses manuscritos literários e filosóficos, vários humanistas do Norte se interessaram por dois conjuntos um tanto diversos de textos do mundo antigo, os quais, uma vez estudados segundo os novos cânones da erudição humanística, estavam destinados a exercer uma profunda influência sobre o desenvolvimento do pensamento político do século XVI.

Começaram voltando a atenção para os textos de direito romano, principalmente na forma em que haviam sido codificados, em definitivo, no reinado de Justiniano.[7] Conforme vimos, os humanistas italianos — e Lorenzo Valla em especial — primeiro se interessaram pelo estudo do direito como uma parte de sua campanha contra a escolástica. Pretendiam contestar a forma tradicional como os escolásticos abordavam a interpretação do Código Civil, e em particular a sua tese, deliberadamente a-histórica, segundo a qual o maior objetivo do jurista deveria consistir em adaptar a letra da lei a fim de ajustar-se o mais possível às circunstâncias legais vigentes. Denunciando essa metodologia como bárbara e ignorante, os humanistas italianos entendiam que uma correta apreciação do Código exigia que seu texto fosse considerado à luz das novas técnicas históricas e filológicas. Essa abordagem permitiu a eles oferecer uma série de contribuições que se mostraram relevantes para a constituição de uma ciência jurídica de nova espécie e de mentalidade mais histórica.

Um de seus primeiros golpes, e dos mais devastadores, foi quando Lorenzo Valla provou que a assim chamada Doação de Constantino não passava de uma falsificação. A Doação supunha-se ser um documento legal, concedido pelo imperador Constantino a Silvestre, bispo de Roma, por meio do qual este recebia a supremacia sobre os quatro patriarcas imperiais e o domínio sobre todo o Império do ocidente. Embora algumas dúvidas tivessem sido levantadas, ocasionalmente, quanto à proveniência desse documento, o papado não apenas tivera sucesso ao defender sua autenticidade no curso dos séculos, como também o utilizara para fundamentar suas amplas pretensões à autoridade temporal. Contudo, após o estudo de Valla, na década de 1440, essas pretensões caíram no descrédito. Parte de sua argumentação se apoiava na tese jurídica de que o imperador não dispunha de autoridade para efetuar a suposta doação, nem o papa tinha direito a recebê-la. Mas os dois argumentos que o próprio Valla considerava decisivos eram de natureza mais precisa e técnica. O primeiro remetia a questões filológicas. De acordo com a Doação, o imperador concordava em tornar "todos os nossos sátrapas", bem como o povo de Roma, "sujeitos à Igreja de Roma" (p. 34). Mas, como Valla observa, com desdém, isso constitui evidente anacronismo: "Quem jamais ouviu falar de alguém ser chamado *sátrapa* nos Conselhos dos romanos?" (p. 35). Depois de divertir-se com esse absurdo por algumas páginas, ele passa ao seu segundo argumento, que repousa numa única questão de ordem cronológica.

A Doação afirma conceder ao papa a supremacia sobre o patriarca de Constantinopla. Ora, esse é um anacronismo "ainda mais absurdo": na data em que se supõe ter sido feita a Doação, "não havia patriarca ali, nem sé, nem mesmo uma cidade cristã com esse nome fora fundada, ou sequer imaginada" (p. 39). Assim, Valla não hesita em concluir — com muito clamor e muitas exclamações — que as pretensões pontifícias ao domínio temporal não têm base alguma nos fatos históricos.

Valla também foi pioneiro na aplicação das mesmas técnicas de crítica aos comentários sobre o direito romano (Kelley, 1970a, p. 39). Seu principal ataque aos juristas aparece na seção final de sua obra mais importante, os *Seis livros sobre as elegâncias da língua latina*. Nos primeiros cinco livros, ele se dedica a explicar o uso correto de várias expressões e construções latinas, com inúmeras ilustrações que retira dos melhores autores romanos — em especial Virgílio, no caso da poesia, e Cícero, no tocante à prosa. O sexto livro faz então uso de toda essa surpreendente erudição clássica a fim de expor os muitíssimos erros cometidos por aqueles que continuaram a escrever em latim nos períodos de decadência que se seguiram. Mostra, assim, que muitas das contribuições mais infelizes a essa crescente onda de barbarismos foram perpetradas por juristas. Zomba de Modestino por não haver entendido o latim em que estava formulada a *Lex Julia*; denuncia Marco e Ulpiano por terem introduzido numerosas distinções sem nenhum sentido, enquanto discutiam os legados jurídicos; e o vocabulário jurídico de Paulo, especialmente na parte em que trata dos ancestrais e da herança, é descartado por mostrar-se incapaz de conformar-se "quer à razão, quer ao bom uso" (pp. 218, 224, 230).

O conceito vallense de "humanismo jurídico" não demorou a ser ampliado por três proeminentes eruditos da geração seguinte. Angelo Poliziano (1454-94), que em 1480 se tornou professor de grego em Florença, incluiu em seu *Livro de miscelâneas* uma série de cinco capítulos nos quais o Código de Justiniano era analisado, pela primeira vez, a partir das novas técnicas humanísticas (Kelley, 1970a, p. 48). Pietro Crinito (1475-1507), amigo e aluno de Poliziano, escreveu um comentário — hoje perdido — sobre a parte do *Digesto* que tratava do significado dos termos jurídicos (Kelley, 1970a, p. 42). E Giulio Pomponio (1428-97), que fora aluno em Roma do próprio Valla, começou a desenvolver os aspectos tanto históricos quanto filológicos da metodologia vallense, redigindo um *Compêndio da história de Roma*, bem como uma análise histórica dos *Magistrados, leis e sacerdotes romanos* (Cosenza, 1962, pp. 1458-9).

O primeiro triunfo do humanismo jurídico ocorreu quando um bom número de praticantes do direito — profissão que até o momento execrara por completo Valla e seus discípulos — começou a reconhecer a validade das suas críticas e a utilizar as técnicas que ele introduzira. Um dos primeiros a converter-se foi Mario Salamonio. Já observamos de que modo ele recorreu à obra de Valla sobre a Doação de Constantino, bem como discutiu as descobertas de Pomponio a respeito da magistratura romana, no curso de seus diálogos sobre *A soberania do patriciado romano*. Ainda mais importante foi o aval trazido por Andrea Alciato (1492-1550). Alciato recebera uma educação jurídica convencional, iniciando seus estudos em Pavia no ano de 1508, mudando-se para Bolonha em 1511 e depois retornando à sua Milão natal para exercer a profissão de advogado (Viard, 1926, pp. 36, 40). Mas, a despeito dessa formação, suas convicções essencialmente humanísticas se evidenciam quase que a cada página de suas volumosas obras jurídicas. Onde isso melhor se vê é no seu tratado da idade madura, de título *O ornamento do direito*, uma série de comentários informais em doze livros, dos quais os três primeiros vieram a lume em 1536, os sete seguintes em 1544 e os dois últimos em 1551 (Viard, 1926, p. 91). É verdade que, mais na qualidade de advogado do que de humanista professo, Alciato conserva muito respeito por Bartolo e pelos outros grandes pós-glosadores, dizendo que se sente "conduzido por sua autoridade" mesmo quando deles discorda (II, p. 319). Também por isso esmera-se para mostrar que Valla, embora sem a menor dúvida fosse excelente filólogo, não tinha em absoluto um conhecimento comparável de direito, e sua crítica da jurisprudência escolástica acabava se revelando absurda e histérica (II, p. 321). Todavia, é inegável que, mais do que qualquer jurista precedente, Alciato era simpático à cultura do humanismo, melhor dizendo, estava embebido dela. Repetidas vezes, insiste na necessidade de ter os advogados uma boa base nos *studia humanitatis*; faz farto uso dos comentários e correções de Valla; refere-se com admiração ao trabalho análogo que Crinito efetuou relativamente ao Código; e, acima de tudo, reserva seus maiores elogios a Poliziano, o homem que "foi o primeiro a devolver à luz o *Digesto*" (II, pp. 294, 303-4, 317; cf. Kelley, 1970a, p. 93).

Utilizando as técnicas dos humanistas, e acrescentando a elas um conhecimento bem mais aprofundado do direito, Alciato teve condições de integrar suas intuições algo fragmentárias numa abordagem nova e sistemática da ciência jurídica. Começou retomando os esforços de Poliziano para tratar o Código como um documento histórico, e assim veio a publicar em 1515 uma série, surpreendente em seu tempo, de *Breves anotações* sobre os três últimos livros do Código (Viard, 1926, p. 43). Aqui, ele abandonou por completo o tradicional método escolástico, que consistia em expor uma série de comentários sobre outros comentários já existentes. Em vez disso, concentrou-se o mais perto possível no próprio texto, servindo-se de seu conhecimento das literaturas grega e latina — incluindo Píndaro, Hesíodo e Tucídides — com o fim de elucidar seu sentido exato, chegando mesmo a sugerir, à maneira de Valla, várias correções a erros que os copistas possivelmente teriam introdu-

zido nos manuscritos disponíveis (II, pp. 98, 102, 115). Mais tarde, prosseguiu a obra de Crinito sobre a terminologia jurídica, fazendo aprofundado estudo de um título do *Digesto* — "Sobre o significado das palavras" —, no começo da década de 1520 (Viard, 1926, p. 61). E, finalmente, interessando-se pelos problemas que Pomponio havia suscitado acerca da história dos ofícios jurídicos, escreveu um breve tratado sobre as magistraturas da Roma antiga, nele incluindo uma extensa lista de todas as "dignidades civis e militares" instituídas em várias épocas tanto nas províncias orientais como ocidentais do Império (II, pp. 503-19).

As décadas iniciais do século XVI presenciaram a introdução, pela primeira vez, dessas técnicas no Norte da Europa. Foi na França que a nova abordagem teve acolhida mais entusiástica, e coube a Guillaume Budé (1467-1540), o principal humanista francês, o papel de redigir o primeiro e maior manifesto do humanismo jurídico a ser publicado ao norte dos Alpes. Budé tinha estado na Itália em 1501, e novamente em 1505, estudando com Crinito em Florença e examinando os preciosos volumes de notas sobre o *Digesto*, que Poliziano deixara ao morrer, em 1494.[8] O resultado dessas investigações foi que em 1508 ele pôde editar um ataque em regra contra a jurisprudência escolástica, as *Anotações aos Pandectas* — brilhante desenvolvimento dos métodos tanto históricos quanto filológicos que Valla e seus discípulos haviam explorado. Budé foi o primeiro a conseguir desacreditar bom número de glosas individuais ao Código, mostrando que muitas vezes elas se baseavam em alguma corrupção do texto ou numa compreensão equivocada e anacrônica de termos-chave do direito romano (por exemplo, pp. 388-9; cf. Franklin, 1963, pp. 20-1). Também começou a contestar a própria tendência a tratar o Código como um corpo jurídico homogêneo, demonstrando que na verdade seu conteúdo provinha de períodos bastante distintos da história da Roma antiga (cf. Franklin, 1963, pp. 22-3). O resultado foi uma contestação dirigida à própria base da metodologia bartolista, que até o momento reinara sem oposição nas escolas de direito do Norte da Europa. Em vez de considerar o Código *ratio scripta*, "razão escrita", e portanto uma fonte jurídica de validade imediata, Budé tratou-o simplesmente como um texto do mundo antigo, e portanto como um documento estrangeiro que requeria uma interpretação a efetuar-se segundo o novo estilo da hermenêutica humanista.

O passo seguinte e realmente decisivo no desenvolvimento do humanismo jurídico deu-se quando as escolas de direito do Norte da Europa começaram a capitular em face dessa nova abordagem. Os primeiros sinais de rendição vieram em 1518, quando Alciato foi convidado a assumir uma cátedra na França. Começou ensinando em Avignon, e em 1529 mudou-se para a Uni-

versidade de Bourges (Viard, 1926, pp. 49-63). A darmos crédito àquilo de que se gaba em seus *Paradoxos do direito civil*, Alciato assim se tornou "o primeiro homem a ensinar o direito civil de forma genuinamente clássica em mais de mil anos" (III, p. 6). E seu triunfo não foi de pouca duração. Conseguiu fazer de Bourges um centro de estudos jurídicos de tal fama internacional que os métodos humanísticos que introduziu em poucos anos se tornaram conhecidos simplesmente como *Mos docendi Gallicus*, ou método francês de ensino jurídico. E a fama de seu ensino logo atraiu um notável grupo de alunos e discípulos, que incluía Le Douaren, Doneau, Baudouin e Cujas, talvez os quatro maiores juristas franceses do século XVI (cf. Kelley, 1970a, pp. 101-2).

Por essa época, os métodos e descobertas do humanismo jurídico tinham começado a difundir-se, quase com o mesmo entusiasmo, também na Alemanha. Um belo e precoce exemplo dessa tendência encontramos nos escritos de Ulrich von Hutten (1488-1523), aliado dos humanistas e crítico veemente da Igreja. Em 1517, enquanto estudava em Bolonha, mostraram-lhe uma cópia da refutação de Valla à Doação de Constantino (Holborn, 1937, pp. 81, 85). Hutten prontamente a levou para seu país natal, onde procedeu à primeira edição impressa do texto, o qual prefaciou com uma irônica dedicatória ao papa, exortando-o a não se rodear de mentirosos e hipócritas (Holborn, 1937, p. 129). O gesto não foi apenas popular, foi explosivo: Lutero em pessoa observa que, quando leu a edição de Hutten, sentiu mais do que nunca "as trevas e a fraude cometidas pelos romanistas", bem como a necessidade de lutar contra suas mentiras (Fife, 1957, p. 472).

Assim como na França, porém, a real vitória do humanismo jurídico apenas se deu quando de sua aceitação pelos juristas e sua conseqüente inclusão no currículo das escolas de direito germânicas. O papel-chave nesse episódio coube a Ulrich Zasius (1461-1536), que ocupou a cátedra de direito civil na Universidade de Friburgo por mais de trinta anos. Como Alciato, Zasius ainda pensava numa certa medida segundo o modelo bartolista, tratando os grandes juristas medievais com algum respeito e continuando a citar sua autoridade nas questões relevantes. Mas ele sempre depôs grande ênfase em sua admiração pelos *studia humanitatis*. Até chegou a escrever um comentário de cem páginas sobre a pseudociceroniana *Teoria da fala em público*, à qual acrescentou uma introdução louvando as artes retóricas, destacando Erasmo e (num excesso de zelo patriótico) Ulrich von Hutten como os dois autores modernos dignos de ser comparados, na prática do discurso em público, ao próprio Cícero (vol. V, p. 382). Nos seus textos jurídicos da idade madura, ademais, Zasius mostrou-se um cultor entusiasta das novas técnicas humanísticas. Um reflexo desse seu empenho foi a insistência na necessidade de que uma precisa compreensão filológica do *Código* substituísse a já antiquada preocupação com glosá-lo e comentá-lo. Como ele proclama quase no

início de seu livro sobre as *Sentenças, ou opiniões jurídicas*, "quando o próprio texto se exprime a nós, não necessitamos de glosa; quando temos o texto da própria lei, não podemos sentir qualquer dúvida" (vol. VI, p. 48). Um sinal adicional do mesmo empenho temos na forma como desenvolveu as sugestões que Pomponio fizera acerca da necessidade de uma abordagem histórica do estudo das instituições jurídicas. Nesse caso, porém, Zasius foi muito adiante de seus predecessores italianos. Continuou a dedicar-se ao projeto tipicamente humanista que consistia em procurar reconstruir o contexto das instituições romanas a fim de recuperar as intenções dos legisladores originais. Mas também empregou a documentação histórica com o fito de chegar a uma teoria mais genérica acerca da natureza da própria lei (Kelley, 1970a, p. 90). Argumentava que todo sistema jurídico em qualquer tempo resultará tanto da prática quanto da razão, e portanto sempre será essencial, no exame de tal sistema, aceitar — para usarmos a fórmula recorrente nas *Sentenças* — que a voz do costume constitui "um instrumento autêntico" do direito, e "a autoridade do costume" possui "enorme força" (vol. VI, pp. 477, 535). A especial relevância dessa perspectiva fortemente historicista esteve no fato de levar Zasius a iniciar uma linha de investigação que em pouco tempo se tornaria um dos principais campos de batalha da erudição jurídica renascentista. Foi esse o estudo das origens e desenvolvimento dos feudos, e do decorrente surgimento do direito feudal na Europa medieval. Com seu importante tratado sobre os *Costumes feudais*, no qual retraçava sua fundação, sucessão e alienação, Zasius assim se tornou um dos primeiros advogados cíveis a aplicar as técnicas da jurisprudência humanista ao estudo de um sistema legal que não fosse o da Roma antiga (cf. vol. IV, pp. 243-342).

Essa difusão e desenvolvimento do humanismo jurídico italiano no Norte da Europa logo veio a exercer profunda influência sobre o pensamento político e também jurídico. A realização dos humanistas — nesse como em qualquer outro aspecto de sua aproximação à Antiguidade clássica — paradoxalmente consistiu em aumentar o senso de uma distância histórica entre eles e os textos antigos que eles viviam de entender. Em vez de aparecer como "razão escrita", e portanto como uma fonte da lei imediatamente aplicável, o Código de Justiniano começou a mostrar-se, ao olhar filológico dos humanistas, como pouco mais que uma "velha relíquia" — uma série mal reunida e mal transmitida de leis concebidas para um Império que falecera havia muito tempo, com pouco ou nada a dizer para as condições legais e políticas tão distintas da Europa de começos da modernidade (cf. Kelley, 1970a, p. 67). As implicações de uma descoberta assim perturbadora começaram a ser explicitadas na segunda metade do século XVI, em duas direções bastante diversas, por um número crescente de teóricos do direito e da política, em ambos os casos com conseqüências que se revelariam importantes para a posterior evo-

lução do pensamento político moderno. Primeiro, ocorreu a vários juristas que os métodos utilizados pelos humanistas em seus estudos sobre o direito romano e o feudal poderiam também ser aplicados a qualquer outro sistema jurídico conhecido, de modo que uma teoria científica da política poderia eventualmente ser instituída com base numa jurisprudência universal e comparativa. Essa se tornou uma das grandes ambições a guiar os *Seis livros da república*, de Jean Bodin, e o resultado — como veremos adiante — foi talvez a obra de filosofia política mais original e influente entre as escritas no século XVI. O outro efeito, ainda mais radical, de se haver destituído a autoridade imediata do direito romano foi a sugestão da necessidade de um novo conjunto de fundações teoréticas para conduzir a discussão jurídica e política. Até então, a idéia do Código de Justiniano como "razão escrita", somada ao elevado prestígio que se atribuía à filosofia escolástica, significara que os conceitos de razão correta e de lei natural haviam sido utilizados quase que universalmente como pedras de toque para a análise da lei, da obrigação e da justiça. Com o ataque ao direito romano enquanto *ratio scripta*, porém, esse nível de consenso sobre as bases da reflexão política começou a dissolver-se. Uma sugestão dessa época, nascida sobretudo entre os próprios juristas, foi que — dado que as únicas formas nativas de direito conhecidas no Norte da Europa eram as leis costumeiras de cada país individualmente considerado — essas deveriam ser sistematizadas e aplicadas, como a base alternativa para se estabelecer uma distribuição adequada de direitos e obrigações legais. Isso posto, o passo seguinte obviamente consistiria em proceder a uma série de investigações históricas bastante pormenorizadas quanto ao caráter exato dessas leis consuetudinárias, a fim de assegurar a perfeita compreensão de sua proveniência e estipulações. Isto, por sua vez, significava que a discussão de princípios jurídicos e políticos tendia cada vez mais a resolver-se numa discussão de precedentes históricos. Dessa forma, a história tornou-se ideologia: a reflexão política veio mais e mais a fundar-se na exposição de teses opostas sobre o que se supunha ser os ditados das várias "antigas constituições".[9] Como veremos adiante, essa mudança na própria base da argumentação política — com o recurso às leis naturais sendo complementado, e mesmo suplantado, pelo recurso ao passado — veio a desempenhar um papel crucial, já no final do século XVI, na formação de ideologias revolucionárias. A obra dos humanistas jurídicos é um ponto de partida fundamental — assim como o conceito bodiniano de ciência da política —, se pretendemos compreender os fundamentos dessa corrente que se mostrou tão influente no pensamento político de começos da modernidade.

O outro grande texto antigo de elevada relevância ideológica, a cujo estudo os humanistas começaram a aplicar suas novas técnicas filológicas, foi a Bíblia. Isso significou, em primeiro lugar, que eles precisariam adotar uma nova abordagem da exegese e comentário bíblicos. O método escolástico tradicional de comentários à Bíblia geralmente procedia associando uma seqüência de passagens com a finalidade de extrair alguma lição genérica ou artigo de fé (cf. Duhamel, 1953, pp. 495-6). Os humanistas, ao contrário, procuravam recuperar o exato contexto histórico de cada doutrina ou argumento em particular. Uma primeira e impressionante ilustração desse procedimento encontramos na obra do humanista florentino Aurelio Brandolini (1440-98) que teve por título *A história sacra dos hebreus* (Cosenza, 1962, p. 337). O propósito do autor, como explica já o subtítulo de seu livro, consistia em apresentar "uma epítome da história sagrada dos judeus a partir do volume que eles chamam de Bíblia e da obra de Josefo" (Trinkaus, 1970, p. 601). Ele deliberadamente exclui qualquer intuito de extrair significações alegóricas ou morais genéricas das histórias que relata, descartando tais preocupações escolásticas como "comentariozinhos medíocres", que serviriam apenas para nos envolver "nas brumas da barbárie" (Trinkaus, 1970, pp. 608-9). Para Brandolini, o Velho Testamento é antes de mais nada uma crônica, uma obra que deve ser abordada em termos históricos, conferida e se preciso corrigida mediante a referência a outras autoridades, e que até deve ser reescrita num estilo humanista polido e mais conveniente (cf. Trinkaus, 1970, pp. 602-4).

Entre os humanistas do Norte, o primeiro e maior expoente dessa nova perspectiva de leitura foi John Colet. Em 1496, cerca de dois anos depois de regressar da Itália, ele deu em Oxford as conferências que receberam por título *Uma exposição da Epístola de são Paulo aos romanos*, nas quais claramente prenunciou aquela preocupação predominante com as *ipsissima verba* da Bíblia que, em poucos anos, viria a tornar-se uma característica essencial da Reforma luterana. Colet não está interessado em extrair, do texto, doutrinas gerais; não alude a nenhuma autoridade escolástica; em vez disso, concentra toda a atenção em examinar o exato contexto histórico no qual as palavras foram proferidas pela primeira vez. Diante desses fatos, parece quase absurdo sustentar (como fez Rice) que toda a postura de Colet nessas conferências "claramente o afasta" do "humanismo renascentista" (Rice, 1952, p. 141). Há pelo menos dois momentos de sua exposição nos quais seu empenho em explicar — e quase em refutar — aquilo que são Paulo enfatiza parece inequivocamente humanista tanto no método quanto no tom. Um é sua análise da passagem em que o apóstolo sustenta o homem ser nada e Deus, tudo. Colet interpreta-a com base na discórdia civil que então reinava entre os

romanos, e assim destaca o empenho de são Paulo "em pôr fim à arrogância e ao orgulho" (p. 58). No momento seguinte, utilizando a mesma abordagem mas com maior elaboração, comenta a célebre passagem do capítulo XIII da *Epístola aos romanos*, que recomenda uma completa passividade política. Também isso se explica em termos das condições políticas que então predominavam na Roma imperial. Naquele tempo, explica Colet, o imperador era Cláudio, "homem de disposições pouco firmes", que poderia muito bem valer-se da ocasião para destruir a Igreja nascente, se as atividades desta lhe desagradassem (p. 94). Assim, Colet pode dizer, da insistência com que são Paulo manda "agir com circunspecção" diante de "inimigos e opositores" tão poderosos, que foi apenas um "gesto oportuno" em determinadas circunstâncias (p. 92). E disso conclui que, embora a doutrina do apóstolo possa à primeira vista parecer-nos extremamente estrita, somos forçados a reconhecer, tão logo estudamos as circunstâncias em que foi enunciada, que são Paulo exibia "enorme prudência e cautela" ao aconselhar dessa forma os primeiros cristãos (p. 95).

Uma segunda inovação que os humanistas introduziram na erudição bíblica, e que em última instância se revelaria da maior importância, foi a aplicação das técnicas filológicas típicas da Renascença com a finalidade de se chegar a traduções novas e mais precisas dos antigos textos gregos e hebraicos. Aqui, outra vez, o grande pioneiro foi Lorenzo Valla, que no ano de 1449 publicou uma notável série de *Anotações ao Novo Testamento* (Trinkaus, 1970, p. 572). O vasto conhecimento de grego que tinha capacitava-o, antes de mais nada, a corrigir bom número de imprecisões que apareciam na tradução da Vulgata. A verdadeira importância de sua abordagem, no entanto, esteve na pressuposição de que a filologia tem condições de determinar a doutrina. Exemplo expressivo nessa linha se pode ver em sua análise daquela passagem significativa da I Epístola aos coríntios, na qual são Paulo debate a fé e a salvação. De acordo com a Vulgata, a doutrina enunciada por são Paulo reza que a salvação somente se pode obter "pela graça de Deus comigo" — *gratia Dei mecum*. De modo geral, acreditava-se que isso se referia à capacidade do fiel cristão de cooperar com Deus no processo de alcançar a salvação. Valla insiste, porém, em que deveríamos ler "pela graça de Deus *que está* comigo", visto ser esse o sentido claro e inequívoco do original grego. Assim, conclui que "aqueles que chamam a isso de graça com a cooperação de Deus afirmam algo que não tem significado algum", porque "Paulo está dizendo que ninguém pode atribuir-se nada, já que tudo tem de ser referido a Deus" (vol. I, p. 868). Embora Valla fundasse sua teologia na própria capacidade de gramático, enquanto Lutero haveria, algumas gerações mais tarde, de basear-se no processo — mais elevado — da iluminação inte-

rior, é notável em que medida os dois homens chegaram a conclusões análogas (cf. Trinkaus, 1970, p. 868).

Mais uma vez, essas técnicas foram retomadas e aprimoradas, em começos do século XVI, pelos humanistas do Norte. Contribuição que se mostrou particularmente fecunda foi a de Johannes Reuchlin (1455-1522), um jurista alemão que praticava a advocacia e, interessando-se pelas humanidades, aprendeu sozinho hebraico e grego (Spitz, 1963, pp. 61-2). Em 1506, ele publicou uma obra pioneira sobre *Os rudimentos do hebraico*, que reunia uma gramática dessa língua e um dicionário hebraico-latino (Schwarz, 1955, p. 76). Em resultado de seus estudos, como ele mesmo destacou, tornou-se "cético quanto às traduções" existentes da Bíblia, e em especial no tocante à precisão da Vulgata (Schwarz, 1955, p. 72). Reuchlin pôde demonstrar que as versões gregas do Velho Testamento estavam baseadas numa compreensão equivocada do sistema hebraico de vogais, sendo que esse erro implicava que também a Vulgata estivesse repleta de traduções errôneas, das quais assinalou mais de duzentas nas páginas de seus *Rudimentos* (Schwarz, 1955, pp. 72-4, 78, nota). Essa revelação dos resultados que se poderiam obter de uma erudição trilíngüe contribuiu para promover um interesse crescente nessa ferramenta fundamental para o humanismo bíblico. Uma conseqüência foi a fundação de colégios trilíngües em várias das mais importantes universidades do Norte da Europa. Mas talvez o efeito mais impressionante tenha sido a publicação da primeira Bíblia poliglota, empreendimento esse que, encomendado pelo cardeal Ximenes, veio à luz entre 1514 e 1517, na Universidade de Alcalá, uma recém-fundada instituição humanista (Lyell, 1917, p. 28). O Velho Testamento foi impresso com a tradução da Vulgata no centro da página, a Bíblia dos Setenta, em grego, à direita, o texto hebraico à esquerda, e a paráfrase caldéia no rodapé de cada página do Pentateuco (Lyell, 1917, p. 28). Segundo Bataillon, essa obra-prima da arte da impressão, bem como da erudição humanística, foi suficiente para consagrar por toda a Europa o renome de Alcalá como um centro de estudos bíblicos (Bataillon, 1937, pp. 24-47).

O mais importante de todos os humanistas do Norte a esposar a causa da erudição bíblica foi, sem possibilidade de comparação, Erasmo. Parece que o terá feito sob a influência de John Colet, a quem conheceu em Oxford quando de sua primeira visita à Inglaterra, em 1499 (Smith, 1923, pp. 93-100). Depois desse encontro, afirma ele a Colet numa carta de 1504, decidiu-se a "tomar o rumo da literatura sacra com todas as velas desfraldadas" e dedicar "tudo o que me resta viver" ao estudo das Sagradas Escrituras (II, p. 86). Os primeiros frutos dessa resolução vieram a lume em 1505, quando editou a primeira versão impressa das *Anotações ao Novo Testamento*, de Lorenzo Valla, cujo manuscrito encontrara, no ano anterior, na biblioteca de um mosteiro próximo a Louvain (Rabil, 1972, p. 58). Erasmo valeu-se da oportunidade

para acrescentar uma introdução à obra, na qual não apenas explicava a sua importância, como também elogiava as humanidades como ancilares à teologia, e insistia em que "toda a tarefa de traduzir as Escrituras compete ao gramático" (p. 312). O clímax dos estudos bíblicos de Erasmo ocorreu em 1516, quando finalmente produziu sua tão esperada edição do Novo Testamento grego, junto com uma nova tradução latina na qual os erros da Vulgata eram corrigidos pela primeira vez numa versão impressa (Huizinga, 1952, p. 91). Dessa vez ele também acrescentou uma introdução — a *Paraclesis* ou "Exortação ao leitor" —, na qual exprimia seu desejo de "convocar todos os homens, como por um toque de trombeta, para o santíssimo e vivificante estudo da filosofia cristã", e falava de sua esperança de que as Escrituras em breve pudessem ser "traduzidas em todas as línguas" e lidas por cada qual (pp. 150, 154; cf. Rabil, 1972, p. 91).

Tal como no direito romano, a aplicação de técnicas humanísticas à Bíblia teve profundo impacto no desenvolvimento do pensamento político do século XVI. O principal canal de influência, nesse caso, foi o do crescente número de humanistas que se dedicaram à tradução das Escrituras. A proposta erasmiana de uma Bíblia acessível em vernáculo foi realizada num curto espaço de tempo e em vários países: Lefèvre d'Etaples traduziu-a na França, Tyndale, na Inglaterra, Pedersen, na Dinamarca, Petri, na Suíça, e, na Alemanha, Lutero em pessoa. Como disso resultasse um aumento de interesse no conhecimento detalhado do Novo Testamento, uma conseqüência de grande impacto político pôde ser percebida: que tanto a organização existente como as pretensões temporais do papado estavam fora de sincronia com os ideais e instituições originais da Igreja primitiva. Conforme se verá adiante, essa descoberta por sua vez contribuiu para efetuar uma revolução nas relações que eram tradicionais entre a Igreja e as autoridades temporais em boa parte da Europa do Norte — uma revolução na qual se pode afirmar que as técnicas do humanismo bíblico desempenharam o papel do cavalo de Tróia.

8
A RECEPÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO HUMANISTA

OS HUMANISTAS COMO CONSELHEIROS

Além de desenvolver os aspectos técnicos do humanismo italiano, os humanistas do Norte também revelam a profunda influência de seus predecessores do Quatrocentos em seu modo de abordar os problemas mais gerais do pensamento social e político. A evidência mais óbvia dessa continuidade de perspectiva se pode observar na gama de gêneros literários que, caracteristicamente, eles empregaram. Continuaram a aceitar a tão difundida convicção humanista de que as ligações entre o conhecimento e o governo sadios são muito próximas. Assim, continuaram a produzir tratados educacionais bem sistematizados, detalhando ao máximo a espécie de formação nos *studia humanitatis* que deveria dar-se àqueles que mais tarde poderiam ocupar posição de destaque nos negócios de governo. Os dois pensadores que exerceram maior influência nessa tradição foram Sadoleto e Vives; ambos publicaram suas principais obras em princípios da década de 1530. Juan Luis Vives (1492-1540), nobre espanhol de nascença, em 1519 tornou-se catedrático de humanidades em Louvain, onde completou, doze anos depois, seu livro *Da educação* (Noreña, 1970, pp. 57-8, 116). Jacopo Sadoleto (1477-1547), notável erudito bíblico e membro proeminente da Cúria Pontifícia, editou em 1534 seu livro, um tanto análogo ao de Vives, sobre *A boa educação dos meninos* (Douglas, 1959, pp. 14-53). Desde então, um bom número de obras que em linhas gerais tinham a mesma natureza continuou a se publicar pelo século inteiro, incluindo manuais tão celebrados quanto *O mestre-escola*, de Roger Ascham (1515-68), que na década de 1540 serviu de preceptor à futura rainha Isabel.[1] A influência desse gênero, como um todo, foi enorme: ajudou a estabelecer um padrão de instrução e um ideal de conduta que continuou amplamente admirado por três séculos, pelo menos.

Os humanistas do Norte também fizeram amplo uso do gênero dos espelhos do príncipe, editando grande número de tratados nos quais articulavam a

educação dos governantes com os princípios do governo virtuoso. É verdade que o número de obras dessa natureza redigidas na Inglaterra surpreende de tão pequeno, mas não restam dúvidas de que as mais importantes tenham sido escritas na França, Alemanha e Espanha, no correr do século XVI. Na França, Josse Clichtove (1472-1543), aluno de Lefèvre d'Etaples e autor bastante prolífico em gramática e retórica, editou em 1519 um tratado sobre *O ofício do rei*. No mesmo ano, Guillaume Budé, o maior ornamento do humanismo francês, completou sua única obra em língua vernácula, *A educação do príncipe*, e ofereceu-a a Francisco I (McNeil, 1975, pp. 37-8). Uma tradição equivalente se efetivou, na geração que se seguiu, na Espanha e em Portugal. Jerónimo Osório escreveu na década de 1540 seu tratado sobre *A educação e disciplina do rei*, e em 1556 Felipe de la Torre dedicou a Felipe II seu estudo acerca da *Educação de um rei cristão* (Bataillon, 1937, p. 671). Pedro Ribadeneyra publicou seu panfleto antimaquiaveliano, *A religião e as virtudes do príncipe cristão*, em 1595, e o tratado de Juan de Mariana, *O rei e a educação do rei*, veio a lume em 1599. Finalmente, o mesmo período também presenciou a publicação na Alemanha de numerosos livros de aconselhamento a príncipes. Jacob Wimpfeling (1450-1528), um dos principais divulgadores do nascente humanismo alemão, escreveu *A epítome de um bom príncipe* durante o reinado do imperador Maximiliano (Spitz, 1963, pp. 41-3). Johann Sturm (1507-1589), que ficou célebre como fundador do *Gymnasium* humanista de Estrasburgo, e se correspondia com Ascham a propósito de questões da reforma pedagógica, completou em 1551 seu tratado sobre *A educação dos príncipes*. E Erasmo foi autor daquele que talvez seja o mais influente de todos esses manuais, *A educação de um príncipe cristão*, que em 1516 ofertou ao futuro imperador Carlos V (Phillips, 1949, pp. 126-7).

Numerosos humanistas também escreveram livros de aconselhamento destinados já não apenas a reis e príncipes, mas também a seus cortesãos, nobres, conselheiros e magistrados. Aqui eles também seguem um padrão já bem estabelecido no discurso político italiano, e que teve no *Livro do cortesão*, de Castiglione, sua melhor condensação. Um dos tratados mais completos dessa espécie foi *O relógio dos príncipes*, de Antonio de Guevara, publicado em 1529 e traduzido para o inglês, por sir Thomas North, em 1557 (Redondo, 1976, p. 57). Embora o título de Guevara sugira uma obra no estilo dos espelhos dos príncipes, ele deixa bastante claro, no início de seu livro II, que oferece seus conselhos aos "grãos senhores" e outros servidores dos príncipes, além dos próprios príncipes (fo. 80a). Outro manual importante nesse gênero foi *O livro chamado do magistrado*,* de sir Thomas Elyot (*c*. 1490-

(*) No original, *The book named the governor*. "Governor" é mais do que o simples governante: utilizamos magistrado na tradução para evitar o arcaismo que seria "pessoa

1546), que veio a lume em 1531.[2] A influência do *Livro do cortesão* sobre Elyot já foi assinalada várias vezes, embora ele filtre as doutrinas de Castiglione graças a uma noção mais legalista e, acima de tudo, mais patriótica da relação que supõe haver entre o estudo das humanidades e o bom governo da nação.[3] Os tratados tanto de Elyot quanto de Guevara se mostraram extremamente populares: o *Magistrado*, de Elyot, teve pelo menos sete edições em seu primeiro meio século, enquanto o *Relógio dos príncipes*, de Guevara, terá sido, segundo Meric Casaubon, o livro mais lido (após a Bíblia) na Europa do século XVI (Lehmberg, 1962, p. vii; Grey, 1973, p. ix).

Finalmente, vários pensadores insistiram em oferecer seus conselhos não apenas aos dirigentes da sociedade, mas ao corpo inteiro dos cidadãos. É verdade que, se entre os humanistas "cívicos" florentinos era praxe dirigir-se a esse público mais vasto, essa ambição parecia menos óbvia dentro da hierarquia mais pronunciada que prevalecia no Norte da Europa. Contudo, vários humanistas radicais, especialmente na Inglaterra, voltaram sua atenção para os problemas mais gerais de reforma do Estado, de preferência aos interesses específicos das classes dominantes. Deles, o maior e mais original foi, naturalmente, sir Thomas Morus (1478-1535), cuja *Utopia* teve sua primeira edição em 1516. Muitos elementos representando a mesma perspectiva estão igualmente presentes no *Diálogo entre Reginald Pole e Thomas Lupset*, de Thomas Starkey, uma ambiciosa série de proposições de reforma que o autor completou em 1535, ao retornar à Inglaterra da casa de Pole em Pádua.[4] E a mesma preocupação com o bem da comunidade como um todo desenvolveu-se ainda mais no curso do assim chamado movimento "da República",* em meados do século XVI, no qual os problemas econômicos e constitucionais da Inglaterra Tudor foram amplamente debatidos por numerosos pregadores de prol e humanistas, entre os quais Latimer, Crowley, John Hales e sir Thomas Smith.

Se utilizavam os mesmos gêneros literários que seus predecessores italianos, os humanistas do Norte também costumavam compartilhar um idêntico estilo de reflexão sobre o papel dos teóricos da política na vida do Estado. Fizeram seu, com entusiasmo, o mote segundo o qual, se os filósofos não podem tornar-se reis, a melhor coisa será os reis se fazerem aconselhar o mais

principal", o termo em português quinhentista para referir não apenas o príncipe, mas todo aquele que na sociedade exerce função de governo, inclusive e sobretudo o chefe de família. (R. J. R.)

(*) No original, *commonwealth*, termo que — tal como "República", nas línguas latinas — na época tanto pode referir-se a um regime em que os governantes são eleitos quanto, de modo mais genérico, a um Estado em geral, na medida em que contempla como seu objetivo o bem comum, a coisa pública (*res publica* ou *common weal*). (R. J. R.)

que puderem com os filósofos. Por isso, tenderam a considerar-se, acima de tudo, conselheiros políticos — como autores de manuais e provedores de conselhos dos mais sábios a reis, príncipes e magistrados (cf. Lehmberg, 1961, p. 89).

Como seus predecessores italianos, tenderam, portanto, a tentar fazer carreira como secretários ou embaixadores de seus governantes. Sadoleto foi um importante diplomata pontifício, e em recompensa pelos serviços prestados à Cúria obteve, em 1536, o chapéu cardinalício. Guillaume Budé foi secretário de Carlos VIII, e em 1522 Francisco I nomeou-o juiz de petições, ou *maître de requêtes*. (McNeil, 1975, p. 100). Sir Thomas Elyot tornou-se secretário principal do Conselho Régio em 1524, e depois de 1531 foi embaixador junto à corte de Carlos V (Lehmberg, 1960, pp. 27, 46). E sir Thomas Morus, de longe o maior desses doutrinários políticos, foi também o que mais se destacou no mundo da ação política, exercendo a presidência da Câmara dos Comuns em 1523 e chegando, em 1529, a lorde chanceler da Inglaterra (Chambers, 1935, pp. 200, 236).

Concebendo-se antes de mais nada como conselheiros, muitos desses humanistas acrescentavam a seus tratados um prefácio que discutisse "o problema do aconselhamento" — a dificuldade que há em oferecer conselhos políticos a um só tempo realmente úteis e de boa intenção (cf. Ferguson, 1965, pp. 90, 107). Aqueles que escreveram livros de aconselhamento para príncipes e magistrados tendiam a abordar essa questão basicamente do ponto de vista do governante, destacando a importância de escolher bons conselheiros e de aprender a distinguir os amigos verdadeiros dos falsos. Sua maior preocupação era o perigo descrito por Elyot, no *Magistrado*, como "o fatal veneno da lisonja" (p. 132). Assim, vemos Erasmo dando a um dos capítulos do *Príncipe cristão* o título de "O príncipe deve evitar os bajuladores", e instruindo todos os que detenham alguma autoridade a estudar com especial atenção o ensaio de Plutarco "Como distinguir um amigo de um adulador" (pp. 193, 196). Vemos também Budé elogiando o mesmo ensaio em seu *A educação do príncipe*, onde além disso dedica uma série de capítulos a explicar "a necessidade" de "todos os grandes príncipes e prelados" reconhecer os perigos que inevitavelmente haverão de surgir se deixarem "de se aconselhar em seus negócios", ou "não tiverem bons ministros e servidores leais" (pp. 123, 129, 131, 138).

Se nos voltarmos, porém, para os pensadores cujo maior interesse está numa ampla reforma do Estado, veremos que tratam o problema do conselho mais como um dilema para aqueles que possam vir a ser convidados a ingressar no serviço dos reis e príncipes. É significativo que considerem a questão nos termos do clássico debate humanista sobre os méritos opostos do *otium* e

do *negotium* — da vida de quietude e contemplação, contraposta à vida da atividade e dos negócios. E a resposta imediata que sempre lhes ocorre — com freqüência num estilo bastante satírico — é que nenhum homem virtuoso e sábio jamais abandonará uma vida consagrada à cultura para fazer carreira nos assuntos públicos.

Uma razão muitas vezes aduzida por eles é os reis serem tomados por paixões tirânicas com tanta facilidade que pode tornar-se altamente perigoso oferecer-lhes um conselho franco. A mais famosa discussão desse perigo encontra-se no livro I da *Utopia*, de Morus. Raphael Hitlodeu, o viajante que acaba de regressar da ilha de Utopia, é instado por seus ouvintes a comunicar aos governantes europeus o conhecimento que lá adquiriu. Ele responde com muita veemência — numa espécie de antevisão do futuro do próprio Morus — que, como todos os reis "foram saturados e infeccionados, desde a infância, com idéias equivocadas", é muito provável que qualquer um que lhes proponha "medidas benéficas" ou tente extirpar "as raízes do mal e da corrupção" venha a ser "banido do reino ou ridicularizado" (p. 87). A mesma queixa é reiterada alguns anos depois, com vigor ainda maior, no *Diálogo* de Starkey. Quando, no início de sua discussão, Lupset tenta persuadir Pole a "aplicar-se a promover o bem comum", a primeira resposta recebida é que muitos entre os melhores a tentar fazê-lo se viram "banidos de sua pátria", enquanto outros foram "aprisionados e tratados da forma mais miserável", havendo ainda alguns que "sofreram morte cruel e ignominiosa" (pp. 36-7).

Mas a principal razão para preferir uma vida de *otium*, argumentam eles, é saber-se muito bem que os negócios públicos são inteiramente governados pela hipocrisia e pelas mentiras. Esse é um dos grandes temas desenvolvidos pelos assim chamados *Grands Rhétoriqueurs*, um grupo de satiristas franceses contrários à corte e praticamente indecentes, que teve como seus membros proeminentes Jean Bouchet e Pierre de la Vacherie (Smith, 1966, p. 77). Os reis só prestam ouvidos aos aduladores, proclama Bouchet, de modo que só comprometendo a própria honestidade um conselheiro, homem de bem, poderá ter a esperança de ser escutado — enquanto "os honestos são vencidos por canalhas, os súditos são oprimidos pelos conselhos que esses dão, e porque não se acaba com eles tudo corre para a ruína" (Smith, 1966, p. 78). O mesmo argumento aparece, com idêntica amargura, na *Utopia* de Morus. "Não há possibilidade", insiste Hitlodeu, de um conselheiro sábio "fazer qualquer bem" na corte, pois sempre estará forçado a trabalhar com "colegas que facilmente corromperão até os melhores entre os homens antes de se corrigir". Tudo o que pode acontecer é que, "freqüentando essas más companhias, vós mesmos vos corrompais ou, mantendo vossa integridade e inocência, sirvais de paravento à maldade e demência alheias" (p. 103). Para ilustrar sua opinião, Hitlodeu recorda a ocasião em que foi encorajado pelo cardeal

Morton a expor suas idéias sobre a reforma das injustiças sociais vigentes na Inglaterra. As sugestões que formulou foram inicialmente recebidas com desdém pelo círculo do cardeal, mas, quando o prelado deixou claro que concordava com elas, todos começaram a se rivalizar para ver quem mais o adulava e quem mais elogiava as medidas que propusera. "Por essa reação", conclui, severamente, Hitlodeu, "podeis avaliar que escassa atenção os cortesãos haveriam de prestar a mim e a meu conselho" (p. 85).

Contudo, uma vez tratadas essas dúvidas e objeções preliminares, a discussão do *otium* e do *negotium* quase sempre se resolvia em favor da idéia de envolver-se ativamente nos negócios de governo. A grande exceção está na *Utopia* de Morus. Ninguém, no diálogo inicial, consegue arrancar Hitlodeu de sua convicção original de ser — como diz — mínima a diferença entre as palavras *serviço* e *servidão* a um rei (p. 55). A insistência de Morus numa conclusão tão pouco ortodoxa contém dupla ironia. Em parte ela se dirige contra sua aceitação subjacente das convenções humanistas na *Utopia*, em que começa zombando do ideal de aconselhamento mas termina indiretamente por endossá-lo. Depois de Hitlodeu repudiar o papel de conselheiro, no livro I, ele nos faz uma exposição do comunismo utopiano no livro II, descrevendo o sistema como digno de admiração e imitação na maioria de seus aspectos. Assim, na prática ele nos oferece aquele bom conselho político que antes prometera nunca dar, alegando que jamais seria levado em conta. Mas a ironia de Morus também se dirige contra seu próprio estilo de vida. Quando escrevia a *Utopia*, no ano de 1515, acabara de tomar a decisão de entrar para o serviço do rei.[5] Terminou o livro inicial — a parte que Hexter chamou "o diálogo sobre o aconselhamento" — imediatamente depois de regressar a Londres de sua primeira missão diplomática no exterior. E parece haver escrito o livro II — a descrição da ilha fabulosa — em Antuérpia, no curso de sua embaixada (Hexter, 1952, pp. 20-1, 100-1). Assim, no momento exato em que Morus finalmente se resolveu a tentar fortuna na corte, fez Hitlodeu insistir com tanta convicção na idéia de serem absurdas todas essas ambições, pois todo cortesão acabará por se sentir forçado a "aprovar os piores conselhos e subscrever os decretos mais desastrosos" (p. 103).

Era bem mais comum, porém, que tais debates culminassem numa denúncia daquilo que Milton haveria de chamar uma "virtude fugidia e enclausurada", e na correspondente defesa dos valores associados à vida ativa. Duas razões essenciais costumavam dar-se para essa resolução. Uma era a tese familiar aos humanistas (e, depois, aos puritanos) de que todo conhecimento deve ter "algum uso", e portanto, como diz Elyot nos capítulos finais do *Magistrado*, de que "o fim de toda doutrina e estudo" deve consistir "no bom conselho, onde se há de encontrar a virtude, estando (por assim dizer) em sua própria mansão e palácio".[6] Talvez a formulação mais clara

desse ponto de vista se possa encontrar na discussão entre Pole e Lupset que abre o *Diálogo* de Starkey. Lupset começa censurando Pole por levar a vida retirado na cultura e na erudição. "Sabeis muito bem, mestre Pole, que para tanto nascem todos os homens e os conduz a natureza: para comunicar os dons que receberam, cada um em proveito dos demais, em perfeita civilidade, e não para viver cada um seu prazer e proveito pessoal, sem considerar o bem de seu país, no olvido de toda justiça e eqüidade" (p. 22). Isso sendo, continua ele, segue-se que todo aquele que permitir que "a doçura de seus estudos o retire" da vida ativa "faz um mal manifesto a seu país e a seus amigos, e é pessoa plenamente injusta e iníqua" (p. 22). Pois "a perfeição do homem não reside no mero conhecimento e aprendizado sem sua aplicação a qualquer uso ou proveito alheio; mas a perfeição mesma do espírito humano está no uso e exercício de todas as virtudes e da honestidade, e especialmente na principal virtude a que todas as demais tendem, que é, sem a menor dúvida, a comunicação da alta sabedoria para uso de outrem, na qual reside a felicidade do homem" (p. 26). Diante dessa tirada, Pole primeiro tenta responder por uma série de objeções platonizantes, mas acaba reconhecendo que nenhuma delas se sustenta. Não há dúvida, termina concordando, que Lupset provou, com boas "razões filosóficas", como "todo homem deve aplicar-se a promover o bem comum, todo homem deve estudar a fim de servir a seu país" (p. 36).

Uma razão adicional para aceitar esse argumento foi proposta, em particular, por aqueles que escreveram espelhos para príncipes. Todos eles supõem, como afirma Budé no final da *Educação do príncipe*, que sempre se deve preferir "uma monarquia bem ordenada" a "qualquer outra espécie de governo" (p. 202). Por isso, sustentam com freqüência que qualquer homem culto, ao servir de conselheiro ao príncipe, estará cumprindo um serviço da mais alta importância pública, pois assim favorecerá a "boa ordenação" da monarquia, e portanto ajudará a preservar a melhor forma possível de república. Essa tese é afirmada com toda a ênfase por Guevara, no livro que abre seu *Relógio do príncipe*. Se dermos a nossos governantes conselhos justos, alega ele, isso contribuirá para assegurar que a república não seja governada apenas por leis justas, mas também por um rei justo (fo. 50b). E, se cumprirmos o nosso papel na conservação de tal monarquia, na qual "todos obedecem a uma pessoa virtuosa", cuja virtude por sua vez é encorajada por conselheiros virtuosos, estaremos ajudando a defender a forma de governo melhor e mais santa, sob a qual "o povo se beneficiará, os bons serão estimados e os maus, despojados" (fo. 39b).

Mas ainda não saímos de uma petição de princípio: por que esses pensadores deveriam considerar-se tão capacitados a servir de conselheiros a seus príncipes? A resposta é que eles não apenas compartilhavam a confiança genérica dos humanistas no valor da filosofia antiga enquanto guia para a vida

moderna; também endossaram sua tese mais específica, segundo a qual a chave para a sabedoria política assenta numa compreensão adequada do passado. A história, conforme observou Kelley, era o eixo central da *imago mundi* dos humanistas, e foi o que mais lhes serviu para se sentir seguros como homens de negócios (cf. Kelley, 1970a, p. 21). Os fundamentos para essa crença no valor prático dos estudos históricos foram enunciados da forma mais enfática pelos principais educadores humanistas, e ninguém os formulou com tanta clareza quanto Vives, no livro v de seu *Da educação*, na parte em que discute a relação entre "os estudos e a vida" (p. 226). Ele começa afirmando devermos supor "a natureza essencial dos seres humanos" como invariável, em razão de "nunca ocorrer mudanças" nos "fundamentos dos afetos do espírito humano" (p. 232). Lembra-nos, então, o fato de esses "afetos" também darem origem a "ações e volições", que por sua vez produzem "efeitos mensuráveis" no curso da vida política (p. 232). Mas isso significa que, estudando na história as causas gerais dos acontecimentos, podemos "ser advertidos pelos males que sucederam a outros", capacitando-nos em decorrência a adquirir uma percepção "daquilo que devemos seguir e daquilo que devemos evitar" no futuro (p. 233). É por isso que Vives considera o "conhecimento histórico [...] o preceptor da sabedoria prática", e conclui — pelas mesmas razões que seus predecessores do Quatrocentos — que quem tem a melhor compreensão do passado está mais credenciado a servir como conselheiro a um príncipe (p. 233).

É verdade que essa enorme confiança na possibilidade de fundar-se uma ciência da política com base na evidência histórica algumas vezes se defrontou com um certo ceticismo, até mesmo nos círculos humanistas. Já notamos as dúvidas emitidas por Guicciardini acerca da posição de Maquiavel a esse respeito; um pirronismo muito mais extremado foi o do humanista alemão Heinrich Cornelius Agrippa (1486-1536), especialmente em seu extraordinário tratado *Do caráter vão e incerto das artes e ciências*, que terminou em 1526 e publicou em 1530 (Nauert, 1965, pp. 98, 106). Agrippa começa olhando com pessimismo os *studia humanitatis*, atacando sucessivamente as pretensões dos gramáticos, dos historiadores, retores e filósofos. Mas onde seu ceticismo se mostra maior é ao considerar as pretensões enunciadas em nome da história. Ele nota que os homens, "na maior parte", pensam na história como instrutora da virtude e "mestra da vida", e imediatamente passa a indicar que há boas razões para considerar essas suposições meras tolices (p. 35). Em primeiro lugar, não está claro que possamos ter a esperança de aprender qualquer ensinamento do passado. Pois, a uma inspeção mais cerrada, percebemos que todas as histórias estão repletas de erros, ou porque seus autores são completamente ignorantes, ou então porque, "para adular a si mesmos", deliberadamente "preferem a falsidade à verdade" (p. 38). E,

mesmo que a história seja capaz de dar lições, não está evidente que necessariamente estas constituam aulas de virtude. Os homens sempre supõem que, "pela leitura das histórias, uma sabedoria singular possa ser alcançada", deixando porém de reconhecer que as mesmas fontes podem com igual facilidade tornar-nos peritos na loucura ou na maldade do gênero humano (p. 41).

Para a maior parte dos humanistas do Norte, contudo, a idéia da história como "preceptora da sabedoria prática" conservou-se um artigo essencial de fé. Por isso, todos os autores de livros de aconselhamento para príncipes e magistrados conclamam quem esteja de algum modo envolvido nas questões de governo a estudar a história. Elyot insiste, no *Magistrado*, que "não há estudo ou ciência" que apresente "igual comodidade ou prazer" (p. 39). E Budé, na *Educação do príncipe*, desenvolve a mesma convicção páginas a fio. Assegura-nos que "a leitura das histórias" conduz à compreensão "não apenas do passado, mas também do presente e com freqüência também do futuro" (p. 55). Pensa que isso por sua vez ajudará nossos governantes a alcançar a "prudência" e a "sapiência", duas qualidades, diz ele, que "brotam de uma compreensão dos acontecimentos passados" e que é "mais necessário um rei adquirir do que qualquer outra coisa" (pp. 65-6, 203). Assim, Budé não hesita em endossar a sentença que Cornelius Agrippa em poucos anos haveria de ridicularizar: a História, proclama ele, é "uma grande mestra", proeminente "mesmo em meio a nossos maiores professores", e nosso guia mais seguro para "uma vida honesta e virtuosa" (p. 43).

AS INJUSTIÇAS DA ÉPOCA

Se os humanistas se concebiam essencialmente como conselheiros, quais problemas e injustiças em particular consideravam exigir sua atenção e conselho de especialistas? Nem todos, longe disso, se interessavam muito por essa questão. Guevara, por exemplo, mal levanta o tema da reforma social, exceto para fazer uma série de comentários humorísticos sobre tópicos como a extravagância dos aristocratas. Analogamente, Budé oferece seus conselhos a Francisco I sem em momento algum apresentar uma proposta de solução para qualquer dificuldade social ou constitucional reconhecida. Contudo, era uma característica dos humanistas considerar-se não somente conselheiros do príncipe, mas médicos do corpo político. E, uma vez tendo concebido dessa forma o seu papel, também tenderam a demonstrar uma impressionante convergência nas análises que faziam dos males de sua sociedade.

O principal argumento que desenvolveram já ocupava um papel central — conforme observamos anteriormente — em toda a tradição do pensamento político humanista. Alegaram eles que o mais grave perigo para a saúde política surge quando o povo ignora o bem da comunidade como um todo, e se preocupa apenas com seus interesses individuais ou de facção. Erasmo dá, a esse diagnóstico já nosso conhecido, uma formulação particularmente clara no início do *Príncipe cristão*. O primeiro preceito por ele enunciado é que "uma idéia" deve "ocupar o príncipe em seu governo", assim como "inspirar o povo na escolha de seu príncipe": é que "o bem público, liberto de todos os interesses privados", deve a todo momento ser conservado e protegido (p. 140). É dever do príncipe reconhecer que "nasceu para o Estado" e "não para sua própria fantasia"; é dever de qualquer um que o aconselhe garantir que ele "não considere os emolumentos pessoais, mas antes o bem-estar do país"; e é função básica das leis promover "o avanço da república" de acordo com "os princípios fundamentais de eqüidade e honestidade" (pp. 141-2, 221).

Com base nesses critérios, os humanistas geralmente concordavam viver numa época necessitada de reformas urgentes. A acusação mais célebre aparece no final da *Utopia* de Morus, quando Hitlodeu subitamente exclama que, "quando considero e examino em meu espírito a condição de todas as Repúblicas que hoje florescem em qualquer parte do mundo, com a ajuda de Deus nada posso divisar afora uma espécie de conspiração dos ricos, colimando apenas seus próprios interesses sob o nome e a credencial da República" (p. 241). Essa falta de preocupação com o bem comum era amplamente reconhecida como a característica mais corrupta e corruptora da época. Starkey, por exemplo, proclama-o com igual veemência no *Diálogo*, fazendo eco às expressões utilizadas por Morus alguns anos antes. Quer consideremos os príncipes, os grandes ou outros magistrados, afirma ele, percebemos que "cada um deles leva em conta mais que tudo seu próprio proveito, prazer e comodidade, e poucos há que considerem o bem da comunidade: em vez disso, sob seu pretexto e nome, todos perseguem seu bem privado e singular" (p. 86).

Em reação a esse crescente individualismo, os humanistas começaram por exortar da forma mais solene seus príncipes e magistrados. Advertiram-nos de que o descumprimento daquilo que constituía seu supremo dever tinha de ser considerado algo moralmente intolerável. Como Erasmo afirma repetidas vezes, qualquer governante que vise "seu próprio benefício, e não o de seus súditos" não pode ser visto como um autêntico príncipe, mas somente como um ladrão, "devorador de homens" e tirano (pp. 161, 170, 174). Advertiram-nos também de que, no caso de não promover o bem comum, isso acabaria resultando em conseqüências práticas bastante perigosas. Starkey insiste, no seu *Diálogo* inteiro, que "quando aqueles que governam" se dedicam "apenas a seu bem, prazer e proveito particulares", o resultado seguramente haverá de ser "a manifesta destruição de toda política comum que seja boa, pública e justa" (pp. 61, 70). E Elyot encerra seu *Livro chamado do magistrado* fazendo soar a mesma inquietante nota. Recorrendo à autoridade

de Cícero, argumenta que, toda vez que nossos governantes descuram o "estado geral e universal do bem público" a fim de promover alguma "comodidade particular", isso sempre serve para introduzir "uma coisa perniciosíssima, a saber, a sedição e discórdia", que por sua vez precipitam a República num estado de "extrema dissolução" e declínio (pp. 240-1).

Enquanto faziam tais ameaças, os humanistas tratavam de encontrar culpados a quem censurar por esse colapso generalizado da responsabilidade cívica. Foi essa a principal razão que os autorizou a apresentar uma série de caricaturas tradicionais de advogados extorsionários, de monges preguiçosos e padres ambiciosos — uma literatura de invectivas e ataques que logo viria a florescer, com ferocidade ainda maior, graças aos protagonistas da Reforma luterana. O mais inventivo entre os autores de tais sátiras foi, é claro, Rabelais. Gargântua constantemente está encontrando monges egoístas e glutões no correr de suas viagens e quando, no final da história, chega à abadia de Thelème — uma comunidade humanista idealizada — lê no portão da frente uma advertência que proíbe a entrada de advogados, usurários e todos os homens da mesma laia.[7] Em várias de suas obras mais populares, Erasmo deu mostra de um dom comparável para a sátira. Seu *Elogio da loucura* contém um ataque devastador à falta de espírito público que tantas vezes se constatava nos advogados e sacerdotes. E, mesmo nas páginas mais solenes do *Príncipe cristão*, não consegue resistir a fazer algumas observações meio humorísticas sobre o "modo peculiar de indolência" encontrado naqueles que passam a vida "preguiçosos e apáticos" em colégios e mosteiros (p. 226).

Alguns desses pensadores também demonstram um interesse mais sério na tentativa de explicar os abalos sociais e econômicos sofridos em seu tempo. Essa "consciência nascente do processo social", para usarmos a fórmula de Ferguson, foi especialmente marcada entre os humanistas ingleses (Ferguson, 1963, p. 11). A *Utopia* de Morus contém um esforço pioneiro no sentido de discutir o declínio da "república" ideal numa forma relativamente analítica, e vários dos seus argumentos foram reproduzidos e desenvolvidos alguns anos depois no *Diálogo* de Starkey. Morus concentra-se em dois principais grupos sociais a quem acusa de pôr a república em risco na medida em que perseguem seus próprios interesses, sem nenhuma compaixão, às custas do bem comum. Primeiro, denuncia a extravagância egocêntrica da nobreza. Esta supõe que para sua dignidade seja essencial "ter consigo uma enorme multidão de acompanhantes indolentes, que jamais aprenderam um ofício que lhes permita ganhar a vida" (p. 63). Por ser tão absurdamente pretensiosa, a nobreza muitas vezes contribui para aumentar, sem necessidade alguma, o desemprego e a miséria em geral. Pois, tão logo morre um desses nobres, seus seguidores "são imediatamente despedidos" e se tornam um fardo adicional e inútil para a comunidade (p. 63). Os outros culpados, diz Morus, são os proprietários rurais, em especial aqueles que perceberam ser a criação de carneiros cada vez mais lucrativa do que a produção de alimentos. "Eles não se satisfazem", exclama Morus, com desprezo, "em não fazer bem a seu país; desejam fazer-lhe efetivo mal." Assim, "não deixam terra que possa ser cultivada; cercam todo pedaço de terra para a pastagem; derrubam casas e mesmo aldeias" (p. 67). O resultado, na frase de Morus que ficou célebre, é que os carneiros estão comendo os homens: a fim de satisfazer "a ganância inescrupulosa de uns poucos", os agricultores estão se arruinando, seus empregados estão sendo lançados na criminalidade e a comunidade como um todo está se empobrecendo (pp. 65, 67, 69).

Esse diagnóstico foi retomado e discutido em maior detalhe pelo grupo radical de "republicanos" que atuou durante o reinado de Eduardo VI. Já se argumentou que o protetor* Somerset bem pode ter sido influenciado por esses teóricos, e que sua deposição, em 1549, pode ter-se devido em parte à animosidade que eles despertavam nas classes fundiárias (Jordan, 1968, p. 426; 1970, p. 108). O protótipo das indignadas obras de protesto que os "republicanos" produziram foi *O lamento de Roderick Mors*, de Henry Brinklow (m. 1546), um franciscano que se converteu à fé luterana e que teve seu livro publicado pela primeira vez em 1546 (Cowper, 1874, p. v). Outra obra importante de igual natureza foi *A via para a riqueza*, de Robert Crowley (*c.* 1518-88), que veio a lume em 1550 (Collinson, 1967, pp. 48, 74). Mas de todos os textos polêmicos do movimento "republicano" o mais notável foi o *Discurso do bem comum*, redigido certamente no segundo semestre de 1549, embora se conservasse inédito — sem nome de autor — até 1581. A questão da autoria do *Discurso* jamais se resolveu de forma definitiva. Costuma ser atribuído a John Hales (m. 1571), um dos seis comissários parlamentares indicados em 1548 para investigar em que medida se estava difundindo o cercamento dos antigos terrenos comunais, e que escreveu vários panfletos análogos no mesmo período, incluindo uma defesa de seu trabalho como comissário dos cercamentos e um memorando sobre as "causas da carestia" (Lamond, 1893, pp. xxv, xlii-xlv). Contudo, atualmente parece mais provável que o *Discurso* tenha sido da lavra de sir Thomas Smith (1513-77), mais tarde embaixador da rainha Isabel na França e autor da *República dos ingleses*, uma descrição da constituição e governo ingleses, publicada em 1583.[8] Em que pesem as incertezas que possam ainda pairar sobre quem terá escrito esse panfleto, jamais houve qualquer dúvida, porém, acerca de sua relevância. Unwin considerava-o a "afirmação mais avançada do pensamento econômico na Inglaterra Tudor", e oferece um dos quadros mais sofisticados da filosofia

(*) Título que, até o século XVII, era portado pelo regente do reino. Somerset regeu a Inglaterra na menoridade de Eduardo VI. (R. J. R.)

tanto política quanto econômica que se associa ao grupo "republicano" (cf. Dewar, 1966, p. 388).

As idéias desses teóricos encontram um paralelo bastante próximo nos sermões de vários pregadores radicais que alcançaram destaque no mesmo período. Suas línguas puderam soltar-se graças à morte de Henrique VIII e à conseqüente passagem de um morno "erasmismo oficial" para o pleno endosso conferido pelo protetor Somerset à fé protestante.[9] Desses críticos, o maior foi Hugh Latimer (*c.* 1485-1555), de quem se diz que terá constituído a maior inspiração para o movimento "da República" considerado em seu conjunto (Jones, 1970, p. 31). E os mais influentes entre os seus jovens discípulos terão sido Thomas Becon (1512-67) e Thomas Lever (1521-77), que foram cativados, ambos, pela pregação de Latimer quando estudavam em Cambridge, e que em começos da década de 1550 começaram a escrever e a pregar num estilo muito semelhante.

Se todos esses homens eram protestantes radicais, também tendiam a ser humanistas convictos em sua educação e lealdade — o que constitui uma prova adicional das íntimas conexões espirituais que houve entre o humanismo e o movimento puritano. Becon e Lever receberam sua formação inicial em Cambridge, no St. John's College, que acabava de ser fundado por sugestão de John Fisher (1459-1535), com a finalidade de promover o ensino dos *studia humanitatis* no interior da cidadela escolástica da universidade (Simon, 1966, pp. 81-2; Bailey, 1952, pp. 2-3). Robert Crowley foi educado (como Thomas Starkey) em Oxford, no Magdalen College, cuja importância no estudo das humanidades datava da nomeação de William Latimer para o seu quadro docente, ocorrida na década de 1490 (Cowper, 1872, p. ix). E sir Thomas Smith era um dos mais destacados humanistas de sua geração, conselheiro de príncipes e catedrático de grego em Cambridge, onde se diz que seu conhecimento e eloqüência na exposição das humanidades impressionaram a universidade inteira (Dewar, 1964, p. 13).

Esse contexto se reflete perfeitamente na preocupação que tais pensadores mostram pela proteção do bem comum contra as agressões de um individualismo desenfreado. Eles constantemente lamentam, na fórmula de Brinklow, que cada qual "se dedique apenas à busca de sua riqueza privada", sem reconhecer que essa via de ação será má sempre que dela resultar "algo nocivo à república" (pp. 17, 73). Crowley reitera a mesma crítica na *Voz da última trombeta*, uma série de histórias acompanhadas de moral, em versos burlescos de pé-quebrado, que ele publicou em 1550. Homens demais, concorda, e especialmente mercadores, estão agindo "apenas com a esperança de ascender", e não fazem "o menor esforço" pelo bem da república, quando deveriam estar se dedicando ao bem da comunidade e não apenas à consecução de seus interesses egoístas (pp. 87, 89). O ideal subjacente, como

Becon o exprime em seu volumoso *Catecismo*, é que todos devem ter "um olho fito não apenas em seu proveito individual, mas também no conforto do país" em seu todo (p. 115).

O principal objetivo desses moralistas consiste, assim, em identificar e denunciar os vários grupos sociais responsáveis pela erosão do conceito tradicional de bem público. Isso os leva, em certa medida, a retomar os termos da acusação que já vimos no livro que abre a *Utopia*, de Morus. Estão menos interessados que Morus no comportamento da nobreza, mas endossam com muita ênfase seu ataque aos proprietários de terras, condenando essas classes por aumentarem os foros cobrados aos rendeiros e cercarem a terra arável para convertê-la em pasto. Brinklow lamenta (p. 38) que "os rebanhos dos nobres devorem todo o trigo, e acabem com os prados, as charnecas e todo o mais", enquanto Becon, na *Jóia da alegria*, retoma a acusação antes formulada por Morus segundo a qual os carneiros "que foram criados por Deus para alimento do homem agora devoram homens" (p. 434). Pode ocorrer uma tentativa, em particular no *Discurso*, obra menos passional, de se fazer uma distinção entre os cercamentos prejudiciais, "de que se queixa o reino inteiro", e aqueles cercamentos que (como afirma o Cavaleiro, na segunda parte do diálogo) bem podem mostrar-se "não nocivos, porém proveitosos, ao bem comum" (pp. 49, 120). Mas, mesmo no *Discurso*, a judiciosa figura do Doutor concorda com o Agricultor, menos moderado que ele, em que — enquanto "essa prática de cercar terras" sempre se revela "proveitosa a uma pessoa" — de modo geral também "prejudica a muitas outras", especialmente quando acarreta a redução da terra cultivada e o aumento dos foros (pp. 15, 51-2). Além disso, se nos voltamos para os pregadores radicais, encontramos as mesmas críticas, acentuadas agora pela convicção da injustiça. Quando Latimer foi convidado pela primeira vez a pregar diante do rei Eduardo VI, dedicou quase todo o seu sermão de abertura a clamar contra "vós, senhores da terra, vós, que aumentais os foros, vós, a quem devo chamar senhores postiços (*steplords*), senhores antinaturais" (p. 98). E em 1550, quando Lever proferiu seus dois sermões em St. Paul's Cross, boa parte de sua segunda oração esteve fundada no contraste entre a figura cada vez mais rara do "honesto fidalgo" e os "gananciosos extorsionários" que se espalhavam como praga, oprimindo o povo por meio do aumento dos foros e mesmo pelo roubo de suas terras (p. 129).

Uma vez reiteradas essas acusações já familiares, os teóricos da "República" passam a denunciar mais dois grupos sociais, por agravarem a depressão econômica assim como as perturbações sociais da época. Uma significativa mudança de ênfase é que, se a esse respeito Morus e Starkey mal haviam mencionado os mercadores e outros "novos ricos", agora eles se vêem responsabilizados pelos problemas referidos. Entre os pregadores radicais, é

Lever quem faz as invectivas mais severas contra essas classes. Nos seus dois sermões de St. Paul's Cross, identifica os mercadores como, de longe, os mais egoístas e destrutivos membros da sociedade. O primeiro sermão ataca-os por não utilizar suas riquezas para socorrer os menos afortunados, e inclui uma longa tirada contra o ímpio costume de emprestar dinheiro a juros em vez de dá-lo de graça a quem dele necessita (pp. 29, 44). O segundo conclui que "esses mercadores da maldade" não passam de "ladrões habilidosos", porque deliberadamente "fazem escassear e encarecer todas as coisas que passam por suas mãos" (pp. 129-30). O mesmo argumento é retomado, num tom ainda mais amargo, por Latimer e seus discípulos leigos entre os "republicanos". Aqui não se encontra unanimidade total, já que, no *Discurso*, a figura do Mercador sempre é tratada como alguém decente e digno de respeito. Todavia, é bastante comum argumentar-se que os mercadores estão solapando os ideais da comunidade de uma forma particularmente insidiosa, porquanto se servem das riquezas que adquiriram nos últimos anos como um meio de "ascender" daquelas posições sociais em que foram colocados por Deus mesmo. Repetidas vezes, Brinklow acusa-os de tentar "intrometer-se nas vocações de outros homens", assim demolindo a santa estrutura da "gradação" (*degree*) que por Deus foi estabelecida em toda república que bem ordenada seja (p. 38). E Latimer, nos sermões que pronunciou diante de Eduardo VI, freqüentemente expressa os mesmos receios. Vitupera assim aqueles que estão sempre "subindo, subindo" na escala social, "alguns dos quais muito acima do grau que é seu", e consagra boa parte de seu último sermão a um ataque veemente à figura do "homem cobiçoso", nunca "satisfeito nem saciado" com a posição que lhe compete na vida (pp. 113, 252, 270).

Ainda mais significativo é o fato de que vários desses pensadores chegam a culpar, pela crise econômica que se agrava, o governo. Em meados do século XVI, muitos teóricos da sociedade tinham começado a sentir que o problema mais urgente de se explicar era, na fórmula do *Discurso*, "a causa" da "universal escassez de todas as coisas" — isto é, a escassez de bens e a contínua inflação de preços (p. 37). Alguns observadores até aventaram a atrevida, porém plausível, hipótese de que o próprio rei e seus conselheiros seriam responsáveis por essa situação desastrosa, devido às sucessivas desvalorizações que haviam imposto à moeda.[10] Latimer, em seu famoso "sermão do arado", de 1549, menciona a possibilidade de que a "maldade" da moeda degradada "seja causa da carestia de todas as coisas" — explicação essa que aparece igualmente, mais elaborada e articulada com a taxa de câmbio externo da moeda inglesa, num panfleto anônimo do mesmo ano que tem por título *Políticas para converter este reino da Inglaterra numa República próspera*.[11] A discussão mais ousada desse tema aparece, porém, no *Discurso sobre o bem comum*. A questão começa a ser tratada no início do terceiro diá-

logo, quando o sagaz personagem do Doutor (cujas idéias, diz-se, teriam sido modeladas nas de Latimer) se dispõe a expor aos que o interrogam qual é "a causa principal" de todas as desordens que prevalecem na vida social e econômica (p. 98). Argumenta então — contra o que antes haviam sugerido — que nem os proprietários de terras nem os mercadores são os maiores culpados por elas (p. 101). A responsabilidade é, antes de mais nada, daqueles maus conselheiros que convenceram a Coroa a proceder à "desvalorização, ou melhor, à corrupção de nossa moeda e tesouro" (pp. 69, 104). Não pode haver dúvidas, conclui então, de que essa "alteração da moeda" representa "a maior e principal causa dessa escassez universal", e portanto jaz na base de toda sorte de mal que assola a República (p. 104).

O PAPEL CENTRAL DAS VIRTUDES

Contudo, pouco importando se opinavam ou não acerca de problemas sociais e políticos específicos, os humanistas do Norte manifestaram um consenso bastante amplo no tocante à espécie de conselho que deviam fornecer a seus soberanos e magistrados. É recorrente em seus trabalhos a convicção de que a chave do êxito político reside no estímulo às virtudes. Como seus predecessores do Quatrocentos italiano, sua exigência básica não era tanto uma reforma das instituições, mas uma mudança de coração.

Alguns dos mais radicais entre esses teóricos, especialmente na Inglaterra, insistiram na necessidade de o corpo inteiro da cidadania adquirir e praticar as virtudes, como uma precondição para se ter uma República "bem ordenada". Argumentando à maneira dos humanistas "cívicos", sustentaram que "a vida civil", como diz Starkey em seu *Diálogo*, consiste em "viver-se junto numa ordem boa e política, cada qual sempre estando disposto a fazer bem a outrem, como se todos conspirassem em conjunto com toda a virtude e honestidade" (p. 27). Em sua maior parte, porém, os humanistas do Norte preferiam oferecer seu conselho aos príncipes e outros "magistrados", e portanto depunham a máxima ênfase na necessidade de que esses dirigentes da classe dominante cultivassem as quatro virtudes "cardeais" definidas pelos moralistas da Antiguidade. Dessas discussões, uma das mais detalhadas é a que Elyot propõe no seu *Livro chamado do magistrado*. Sua análise parece estar parcialmente baseada na que Patrizi havia feito em seu *Do reino e da educação do rei*, e expõe uma concepção análoga das quatro principais virtudes e de seu papel na vida política.[12] Elyot começa examinando "a excelentíssima e incomparável virtude a que se chama *justiça*", que considera "tão necessária e conveniente para quem governa a coisa pública que, sem ela, nenhuma outra virtude merece ser elogiada" (p. 159). Passa então à virtude da

fortaleza, qualidade mais complexa, que afirma incluir tanto a "resistência à dor" quanto a "nobre e bela virtude chamada *paciência*" (pp. 183, 187, 189). Discute então a temperança, que, num espírito análogo, trata como "companheira" de várias outras virtudes, inclusive a moderação e a sobriedade (pp. 209-18). E, finalmente, chega à virtude da sabedoria — a que prefere dar "um nome mais elegante", "sapiência" —, considerando-a particularmente importante "em todo aquele que governe uma República justa ou perfeita", sendo uma qualidade mais "eficaz do que a própria força ou potência" (pp. 218-9).

Mais um conjunto de qualidades enfatizado por esses autores de espelhos de príncipes — também aqui seguindo o exemplo de seus predecessores italianos — era o grupo das chamadas virtudes principescas, a saber, as virtudes da liberalidade, clemência e fidelidade à palavra dada. A análise desses valores ocupa posição de destaque em todos os tratados de maiores dimensões que tenham sido consagrados por humanistas do Norte ao conceito de príncipe perfeito. Budé, em especial, aprofunda esse tema, dedicando a última das três principais seções de seu *Da educação do príncipe* ao exame daquilo que antes descrevera como "as virtudes régias dignas da majestade de um rei" (p. 108). Sua análise procede essencialmente pela via dos exemplos históricos, utilizando ilustrações tiradas da vida de imperadores e príncipes célebres para sublinhar a importância de cada atributo em discussão (pp. 144 ss). O imperador Augusto é citado como modelo de boa-fé e honestidade, duas das "grandes virtudes" que lhe trouxeram "tamanha glória e renome" (pp. 144, 146). Alexandre, o Grande, é mencionado para ilustrar a importância da liberalidade, qualidade essa que ele sempre exibiu numa medida "grande e ilimitada", enquanto tomava o cuidado de assegurar que "somente pessoas merecedoras de sua liberalidade" fossem por ela contempladas (p. 165). E Pompeu aparece no final da obra como um paradigma de todas as qualidades principescas, sendo um homem que "controlava a veemência da avareza com o freio da civilidade", que "moderava a ferocidade da ambição pelo que havia de honesto em sua vontade", e que assim conseguiu ser "um autêntico modelo das virtudes e propriedades necessárias aos grandes personagens" (pp. 189, 194).

Em várias contribuições menores ao gênero dos espelhos do príncipe, podemos encontrar essa mesma preocupação desenvolvida no detalhe. Wimpfeling, por exemplo, consagra quase todo o seu panfleto sobre *A epítome do bom príncipe* ao exame desse conjunto de virtudes. Começa afirmando que "o príncipe deve seguir as virtudes e o bom comportamento em tudo, detestando todos os vícios e deles sempre fugindo" (p. 186). E daí prossegue, depondo especial ênfase nos ideais principescos de clemência e magnificência. Insiste em que "a justiça deve sempre estar somada à clemência no príncipe", e argumenta que, embora o príncipe "nunca deva ser gastador", precisa "sempre mostrar-se generoso e plenamente liberal" (pp. 187, 189). Da mesma forma,

Josse Clichtove dedica mais da metade de seu breve tratado sobre *O ofício do rei* ao mesmo elenco de qualidades. Inicia pela clemência, citando a sentença de Sêneca segundo a qual essa qualidade representa "o ápice da virtude" num príncipe (fo. 37a). Discute a seguir o respeito à palavra dada, insistindo em que "essa é uma das principais virtudes a que o príncipe deve aplicar-se de forma diligente", e acrescentando, com enorme veemência, que "se deve eliminar em todas as ocasiões a dissimulação, a fraude e o mentir" (fo. 43a). E, finalmente, louva a virtude da liberalidade, argumentando que o rei "não deve apenas ser generoso com os pobres", mas também necessita cultivar "a magnificência", ornando o seu reino "com esplêndidas edificações públicas" e "liberalmente distribuindo presentes" (fos. 70a-b).

Ao mesmo tempo que discutiam as virtudes principescas, numerosos humanistas do Norte trataram ainda de uma outra gama de qualidades que, esperavam eles, todos os "governantes" e principais cidadãos deveriam cultivar. Clichtove analisa essas propriedades ao examinar as virtudes dos príncipes, mas o tratamento mais completo desse tema se encontra no segundo livro do *Magistrado*, de Elyot. Ele então afirma que, ao investigarmos o conceito de comportamento fidalgo, notamos que "concorrem três qualidades especiais" para formar o ideal de um gentil-homem (p. 106). A primeira é a virtude daquele "a quem é fácil ou acessível falar-se" — a "afabilidade" —, que "é de uma espantosa eficácia ou poder para conquistar-se o amor" (p. 107). A segunda é a "clemência" (*placability*), a virtude que mais que todas "convém a um homem nobre e honrado", cujo enorme valor "melhor se vê por seu contrário, a ira, vulgarmente conhecida como raiva, vício horrendo e o mais afastado da humanidade" (p. 111). E, para terminar, o magistrado, assim como o príncipe, deve acima de tudo ter largueza, já que "a razão persuade" e "a experiência prova" que, num homem "a quem falte a largueza (*mercy*), todas as demais virtudes se perdem e perdem seu justo louvor" (p. 115).

Finalmente, é característico que os humanistas do Norte enfatizem — com veemência bem superior à da maior parte de seus precursores italianos — mais uma virtude que se considera essencial em todos os governantes: a devoção. Essa questão é reiterada por todos os autores de espelhos de príncipes, mas quem lhe dá maior ênfase e espaço é Guevara, no seu *Relógio dos príncipes*.[13] Dedica todo o seu primeiro livro a expor "que excelência há no príncipe que é um bom cristão", e consagra um capítulo em particular à lista das "cinco causas" que deveriam levar todos os príncipes a garantir que são "melhores cristãos do que seus súditos" (fos. 1a, 25b). Seu maior interesse reside em adverti-los de que, a menos que conservem "o temor e amor a seu príncipe supremo" constantemente ante os olhos, haverão de encontrar-se "em enorme perigo de suas almas" (fo. 25b). Mas termina fazendo soar uma nota mais encorajadora, apontando, como "quinta causa", que todos aqueles

magistrados que mostraram "grande confiança em Deus" sempre "conheceram a prosperidade" (fo. 26b; cf. Redondo, 1976, esp. pp. 597-602).

A essência da mensagem humanística, como nos diz Erasmo no *Príncipe cristão*, pode assim resumir-se na idéia de que o objetivo do governo deve consistir em alcançar "o mais alto grau de virtude", enquanto o dever do governante deve ser o de servir como a encarnação da "virtude em sua forma mais pura e mais elevada" (pp. 187, 189). Necessitamos, agora, indagar quais razões os humanistas do Norte, em particular, davam para atribuir uma posição assim central, na vida política, às virtudes. Recuperando suas respostas a essa questão, estaremos atingindo o centro de seu pensamento moral e político.

Uma resposta altamente significativa foi dada por aqueles que são conhecidos — termo que com freqüência se presta a confusão — por "humanistas cristãos": o que confunde, porque todos os humanistas eram obviamente cristãos, com a possível exceção de Maquiavel. Entre outros, receberam esse rótulo Erasmo, Colet e Morus. Estavam unidos por seu empenho em protestar contra a idéia tão difundida de que a essência do cristianismo consistia em nada mais que uma disposição a aceitar os sacramentos da Igreja, a dominar os artigos de fé de sua teologia e a tratá-los no convencional estilo silogístico. Como desdenhosamente observa Erasmo no *Príncipe cristão*, é absurdo supor que o verdadeiro cristianismo "se encontre em cerimônias, em doutrinas sustentadas porque estão na moda, e em constituições da Igreja" (p. 153). O autêntico cristão, ao contrário, deve ser aquele que utiliza a razão recebida de Deus a fim de distinguir o bem do mal, e que envida o máximo de esforços para evitar o mal e abraçar o bem. Colet foi o primeiro entre os humanistas do Norte a afirmar isso, fazendo-o com grande vigor no início de sua *Exposição da Epístola de são Paulo aos romanos*. O ensinamento de são Paulo, diz ele, é que Deus "dará a cada homem conforme o que este fez". Isso significa que, enquanto nossas ações forem "boas e justas", sempre "considerará Deus que tenham vivido na justiça", ainda que não tenhamos o conhecimento da lei de Deus tal como ela aparece na Bíblia (p. 4). Erasmo logo se tornou o mais conhecido defensor dessa doutrina. "Quem é verdadeiramente cristão?", pergunta ele no *Príncipe cristão*. "Não quem foi batizado ou ungido, ou que freqüenta a Igreja. Mas, antes, aquele que abraçou Cristo no íntimo de seu coração, e que O emula por suas ações pias" (p. 153). O mesmo argumento reaparece na *Paraclesis*, a "Exortação" que Erasmo faz no começo de sua edição do Novo Testamento. Ali nos diz que "uma raça genuína de cristãos" não deve compor-se, em absoluto, de sacerdotes seguindo cerimoniais elaborados, ou de doutores eruditos propondo difíceis questões teológicas. Deve consistir naqueles "que desejem restaurar a filosofia de Cristo, não em rituais ou argumentos vazados em silogismos, mas no coração e em toda a sua vida" (p. 156).

Para Erasmo e seus simpatizantes, a busca da virtude assim se tornou uma questão da maior significação religiosa e, ao mesmo tempo, moral. Se quem abraça as virtudes é com toda a evidência cristão, segue-se que um príncipe e um povo que colaborem para constituir uma república autenticamente virtuosa estarão atuando no rumo da maior de todas as realizações — a instituição de um modo de vida genuinamente cristão. Essa é a formidável esperança subjacente à exigência que Erasmo tantas vezes reitera, em especial no *Príncipe cristão*, de que todos os governantes e magistrados "sejam íntegros em todas as virtudes" e se considerem "nascidos para o bem público" (p. 162). Se o príncipe atingir a plena virtude, isso fará que ele seja, plenamente, cristão; e, se se tornar cristão por inteiro, isso o capacitará a assentar os fundamentos de uma perfeita república.

Agora que se identificou essa convicção que tão bem caracteriza os humanistas cristãos, será possível lançar alguma luz sobre uma das questões mais controversas acerca da *Utopia* de Morus: a questão daquilo que ele terá pretendido transmitir à Europa cristã ao acentuar as admiráveis qualidades dos utopianos, ao mesmo tempo que enfatizava o fato de desconhecerem, eles, o cristianismo.[14] Quando Hitlodeu nos apresenta os utopianos pela primeira vez, ao término do livro I, não apenas descreve suas instituições como "extremamente sábias", mas também como *sanctissima* — sagradas no mais alto grau (p. 103). Mais tarde nos dirá, porém, que quando ele e seus companheiros aportaram à terra de Utopia, descobriram que nenhum de seus habitantes tinha qualquer conhecimento da fé cristã. Nada sabiam do milagre da Encarnação, e haviam chegado a suas convicções tanto éticas quanto religiosas tão-somente pelos processos rotineiros de reflexão racional (pp. 163-5, 217-9). Morus assim deixa claro que, ao apresentar os utopianos como "santíssimos", o que elogia é simplesmente o terem criado uma sociedade na qual — como explica Hitlodeu, no início de seu relato — "os negócios estão ordenados de forma tão correta que se recompensa a virtude" (p. 103). A conclusão parece inevitável: Morus nos diz que a verdadeira santidade consiste em ter uma vida virtuosa, e portanto os habitantes pagãos de Utopia, bem mais que os cristãos de nome que encontramos na Europa, de fato conseguiram instituir uma república verdadeiramente cristã. O fato de não serem cristãos apenas serve, segundo essa interpretação, para acentuar as convicções essencialmente erasmianas de Morus, e fazê-las reverberar com uma típica nota de ironia. Erasmo sempre insistiu em que a perfeição do cristianismo não pode consistir, em absoluto, na filiação à Igreja ou na aceitação de seus vários dogmas. Morus leva essa tese a sua conclusão lógica, implicando que é plena-

mente possível alguém ser um perfeito cristão sem ter conhecimento algum da Igreja ou de qualquer de seus dogmas.

Ao mesmo tempo que identificavam a prática de boas ações com a essência do cristianismo, os humanistas do Norte se distinguiram por apresentar mais uma série de razões para conferir às virtudes uma posição tão central na vida política. Afirmaram que, a menos que se elimine a corrupção, que se abandone o interesse egoísta e que cada qual aja em conformidade com as virtudes, serão postos em sério risco os dois grandes objetivos da sociedade política: os cidadãos de destaque ficarão impedidos de atingir suas metas mais elevadas, e a república, como um todo, se mostrará incapaz de realizar seus principais propósitos.

Para compreendermos essa argumentação, precisamos antes de mais nada indagar que objetivos, de modo geral, os humanistas pretendiam que seus governantes e magistrados implementassem. A resposta é que eles tendiam a endossar a característica tese quatrocentista de que a mais alta ambição de qualquer membro destacado da República deveria consistir em alcançar a honra, a glória e a fama. Essa idéia é desenvolvida no detalhe na maior parte dos livros de aconselhamento para nobres e magistrados. Elyot, por exemplo, dissemina no *Magistrado* as mais freqüentes alusões à importância de se conquistar "perpétua honra", de se "evitar [fornecer motivos para] a censura por desonra" e de se obter "a vida imortal e a perpétua glória" graças às próprias ações (pp. 185, 200, 205). A mesma escala de valores tende a comparecer, de forma ainda mais explícita, nos autores de espelhos de príncipes. Como afirma Budé em sua *Educação do príncipe*, todos os governantes deveriam reconhecer que seu dever fundamental está em "conferir honra às coisas que dela são dignas" (p. 87). Isso significa que suas cortes deveriam servir de "templos à honra e à nobreza", enquanto sua suprema ambição deveria ser a de conquistar "honra em vida, e boa e honrosa fama após a morte" (pp. 33, 87). Finalmente, podemos ver que as mesmas idéias são retomadas, com igual convicção, pelos assim chamados humanistas cristãos. É um equívoco sugerir, como fez Hexter, que Morus e Erasmo se opusessem à "busca da honra" a pretexto de que essa ajudasse a encorajar "a ganância, a arrogância e a tirania" (Hexter, 1965, p. lxix). Erasmo, em particular, afirma com toda a ênfase, no *Príncipe cristão*, que o "principal objeto" de todos os governantes deveria consistir em seguir "a trilha do direito e da honra" (p. 163). Instrui o príncipe a submeter-se a "uma regra de honra", a garantir que nunca se "afaste da via da honra mediante algum suborno", a aprender "a amar a moralidade e a abominar a desonra" e, acima de tudo, a reconhecer que "não podeis mandar nos outros se não tiverdes assumido, vós mesmos, a rota da honra" (pp. 169, 187, 189, 192).

Se os teóricos de quem falamos atribuem um papel tão proeminente às virtudes na vida política, isso em parte se deve à sua preocupação com esse ideal. Pois eles também sustentam, no típico estilo humanista, que a busca da virtude constitui a única via adequada para a honra, de modo que "não há verdadeira honra", como diz Erasmo no *Príncipe cristão*, "a não ser aquela que brota da virtude e das boas ações" (p. 198). Uma das expressões mais acabadas dessa convicção tão difundida é a que se encontra no *Livro chamado do magistrado*, de Elyot. Ao instruir os preceptores dos jovens fidalgos, no início do livro I, aconselha que "elogiem aquelas virtudes" que desejarem instilar em seus pupilos, e apontem "que honra, que amor, que conforto" se podem alcançar "graças a tais virtudes" (p. 20). No começo do livro II, quando passa a considerar "que coisas aquele que foi eleito ou indicado governante de uma república deve premeditar", uma das principais máximas que enuncia é que "o mais seguro fundamento para o renome nobiliárquico é que um homem tenha aquelas virtudes e qualidades que ele mais deseja que sejam divulgadas" (p. 97). E, no livro III, ao discutir as virtudes cardeais, sempre tem o cuidado de enfatizar que "a honra e a perpétua memória" constituem "a justa recompensa" das virtudes (p. 184; cf. pp. 192-3).

A maior parte desses pensadores também examina o papel das virtudes em sua relação com as metas da sociedade política como um todo. Quando passam a estudar essa questão mais ampla, podemos por vezes captar um eco daquela velha idéia do Trezentos segundo a qual o supremo propósito do governo deveria ser o de preservar a liberdade popular. Starkey, em especial, fala em seu *Diálogo*, com admiração, do concerto de liberdade e harmonia que se encontra na "nobilíssima cidade de Veneza", e afirma que a maior ameaça a qualquer república se encontra na expansão da tirania e na decorrente perda da liberdade (pp. 163-4). Para obstar qualquer perigo desses na Inglaterra, ele propõe restabelecer o antigo ofício do condestável do reino, cujos deveres consistiriam em "prover a liberdade do corpo inteiro do reino", em "resistir a qualquer tirania que de qualquer modo possa medrar em algum ponto da comunidade", e em convocar um parlamento se ocorrer "qualquer perigo de que [o povo] perca a liberdade" (p. 166).

Contudo, a tendência majoritária ia no sentido de proclamar que o propósito fundamental de um governo não deve tanto ser o de preservar a liberdade, mas, antes, o de manter a boa ordem, a harmonia e a paz. Aqui, é verdade, tocamos num ponto que também caracterizara os autores de espelhos do príncipe no Quatrocentos italiano, só que os mesmos valores vieram a receber ainda maior ênfase nos livros de conselhos destinados aos governantes da Europa do Norte.[15] O mais surpreendente talvez seja o fato de que encontremos essa idéia avalizada até por importantes pensadores "republicanos", como Starkey e Morus. Na *Utopia*, Morus assinala que a finalidade de toda

legislação deveria estar na conservação da "boa ordem", e louva os utopianos por ser o "povo [mais completamente] bem ordenado" na face da terra (pp. 103, 107). E, da mesma forma, Starkey reconhece em seu *Diálogo* — a despeito de seu flerte com o ideal de liberdade — que "o fim de todas as leis e do governo político reside em manter os cidadãos unidos, em paz e numa perfeita concórdia entre si", um ideal que o leva a concluir que todas "as matérias relativas ao bem comum" devem sempre "estar referidas a esse fim e propósito: que o povo inteiro da República possa viver de forma serena e tranqüila" (p. 24).

É devido a tal ênfase platônica na suprema importância da harmonia social que todos esses pensadores tornam a insistir na posição fundamental que as virtudes ocupam na vida política. Pois eles fazem sua a tradicional convicção humanista de que, para eliminar o facciosismo, vencer a corrupção e instituir uma República bem ordenada, a chave está em efetuar o triunfo das virtudes. Starkey expressa essa idéia de forma particularmente vivaz no segundo capítulo de seu *Diálogo*. "O fim de toda dominação política", diz ele, "consiste em induzir a multidão a uma vida virtuosa, em conformidade com a natureza e a dignidade do homem." Quando isso não se obtém, e cada qual "considera apenas o seu bem, prazer e proveito singulares", então "não pode haver dominação política ou ordem civil" de qualquer espécie. Mas, quando a República "está dirigida de forma virtuosa e honesta", e o povo é "governado na vida civil segundo a virtude", é seguro que disso haverá de resultar uma genuína "ordem civil", na qual cada um pode conviver "serena e pacificamente" com todos os demais numa tranqüilidade a que nada perturba (pp. 61, 63).

AS QUALIDADES DA CHEFIA

Sob essa insistência no papel central que as virtudes cumprem na vida política, encontramos uma teoria potencialmente radical sobre as qualidades que se deve exigir da liderança política. Se a chave para o bom governo está na posse da virtude, evidencia-se que somente deveremos nomear governantes e magistrados que a possuam em mais alto grau. A conseqüência radical dessa proposta é, obviamente, que não devemos nos contentar com a idéia de uma classe dirigente hereditária, baseada na linhagem e na riqueza; ao contrário, temos de procurar os membros mais virtuosos da sociedade, independente de sua classe, e garantir que eles, e somente eles, sejam nomeados chefes ou magistrados da República.

Sem a menor dúvida essa sugestão, embora radical, obteve um certo apoio. Conforme vimos, numerosos humanistas italianos já haviam defendido a idéia de que a virtude constituiria a única verdadeira nobreza, ou *vera nobilitas*, na qual, por sua vez, residiria a única credencial do governante. Um sinal da boa aceitação de tal argumento está no número de tratados italianos em favor dessa tese que foram traduzidos no Norte da Europa. O *Discurso sobre a nobreza*, de Buonaccorso, foi vertido para o inglês já no começo da década de 1460, enquanto o *Tratado da nobreza* de Giovanni Nenna — uma obra bastante próxima da primeira — foi traduzido no final do século seguinte por William Jones (Charlton, 1965, p. 84). Nenna identifica a virtude com a verdadeira nobreza de forma ainda mais categórica que Buonaccorso. Conforme vimos, no *Discurso* de Buonaccorso os dois adversários limitam-se a proferir discursos opostos sobre a idéia de *vera nobilitas*, ficando a nosso encargo decidir quanto ao mérito de suas respectivas posições. Já no *Tratado* de Nenna, nada se deixa à imaginação, pois um personagem de nome Nennio avança para o proscênio assim que os dois protagonistas falaram, para relatar-nos o final de seu debate. Ele resume as duas argumentações no pormenor, observando que um deles situa a verdadeira nobreza "no sangue e nas riquezas", ao passo que o outro a localiza "nas virtudes do espírito" (fo. 67b). Nennio então proclama, com certa irritação, que a primeira dessas opiniões "é causa de orgulho e ignorância" e de "um mal intolerável" (fo. 80a). Conclui, assim, que a verdadeira nobreza, o único título para "honra e glória" que possa haver na República, reside integralmente "nas virtudes do espírito", que "instituem um fidalgo, e lhe conferem perfeita nobreza" (fos. 87a, 91b, 96b).

Além de travar conhecimento com esses tratados do Quatrocentos italiano, muitos entre os humanistas do Norte fizeram questão de explicitar que concordavam com suas conclusões. Elyot, por exemplo, proclama no livro II do *Magistrado* que a "nobreza" é simplesmente "o louvor e como o apelido da virtude" (p. 106). E Erasmo, no *Príncipe cristão*, aponta sem hesitação as conseqüências radicais dessa doutrina. Afirma ser uma nobreza "derivada da virtude" tão superior àquela fundamentada na "genealogia ou riqueza" que, "a julgar-se da forma mais estrita", somente a primeira pode ser considerada verdadeira nobreza (p. 151). E acrescenta que, quando alguém é um autêntico nobre no sentido de possuir todas as virtudes no mais alto grau, isso significa que "mui naturalmente o poder lhe deveria ser confiado", já que se mostra excelente em todas "as qualidades que se exigem de um rei" (p. 140). Os mesmos argumentos reaparecem em vários tratados especializados no sentido da *vera nobilitas*. Josse Clichtove, por exemplo, publicou em 1512 um *Opúsculo sobre a verdadeira nobreza*, sustentando que, "de todas as espécies de nobreza, a mais elevada é a nobreza de virtude" (fo. 5a). E John Heywood (*c.* 1497-*c.* 1580) defendeu a mesma conclusão em seu *Fidalguia e nobreza*, comédia um tanto grosseira, em versos, que ele provavelmente escreveu em começos da década de 1520 (Cameron, 1941, p. 88). A peça apresenta-nos quatro personagens: um mercador, um fidalgo, um lavrador e um filósofo. O

mercador começa observando que é "muitíssimo respeitado", como "pessoa sábia e nobre", devido a suas "grandes riquezas" (p. 1). Essa atitude é criticada pelo fidalgo, que insiste em que a verdadeira nobreza somente pode caber a quem possua "grandes terras por herança" (p. 2). O lavrador vê-se então autorizado a formular a objeção que se revelará crucial às pretensões de ambos, expressando suas idéias (pp. 15-6) sob a forma de uma célebre questão retórica:

Pois, quando Adão cavava e Eva fiava,
Qual dos dois era o fidalgo?

As implicações radicais dessa pergunta acabam sendo explicitadas pelo filósofo, no epílogo: a "virtude é sempre a principal coisa" a sustentar a verdadeira nobreza; e por isso os "governantes, magistrados e cabeças" deveriam sempre ser indicados a esses altos ofícios somente "em função de sua virtude" (p. 35; cf. Hogrefe, 1959, pp. 283-8).

Contudo, a despeito de todo esse apoio que aparentam dar a pretensões igualitárias, os humanistas do Norte geralmente conduziam a discussão sobre a *vera nobilitas* de modo a neutralizar por completo quaisquer implicações subversivas do argumento; mais que isso: de modo a expressá-lo, habilmente, a fim de sustentar uma imagem hierárquica, em linhas gerais conforme à tradição, da vida política. Esse estratagema se fundava na suposição empírica — em certo nível um mero jogo de palavras — de que, se sem dúvida alguma a virtude constitui a única verdadeira nobreza, na prática sucede de as virtudes serem demonstradas quase plenamente pelas classes dirigentes tradicionais. Como Elyot engenhosamente diz no início do *Magistrado*, "onde há virtude num fidalgo, ela costuma estar mesclada com maior condescendência, afabilidade e brandura do que em geral sucede quando ela aparece num rústico ou numa pessoa de baixa linhagem" (p. 14). Talvez a mais clara formulação dessa crença tão difundida e conveniente se deva a Lawrence Humphrey (*c.* 1527-90), em seu tratado *Dos nobres, ou da nobreza*. Humphrey parece ter se baseado numa obra que cita com muita freqüência, uma análise da *vera nobilitas* proposta por Osório, em seu *Discurso sobre a nobreza civil e cristã*, de 1552 (Sorrentino, 1936, p. 17). Já o tratado de Humphrey — publicado inicialmente em latim, em 1560, e traduzido para o inglês três anos depois — apresenta uma análise análoga da verdadeira nobreza em inícios do seu livro segundo. O autor começa reconhecendo que a mais alta nobreza sem a menor dúvida reside nos "ornamentos e virtudes internos" ao espírito (sig. K, 4a). Mas de imediato passa a afirmar que, embora essas virtudes em si mesmas não mudem, percebemos porém ("não sei como") que elas invariavelmente "luzem e reluzem num fidalgo" mais do que em qualquer outra pessoa (sig. K, 4b). De algum modo as virtudes, na "turba vil", sempre aparecem "divididas", ao passo que "se fundem e prosperam" na aristocracia, que tem condições de "realizar coisas mais copiosas e abundantes do que a ralé e a escória dos homens" (sig. K, 5b; sig. L, 2b). Para tornar explícito o jogo de palavras no qual se baseia toda a sua argumentação, podemos dizer que a tese de Humphrey defende apenas que os nobres e fidalgos sempre exibem a maior nobreza e fidalguia.

Virtualmente quase todos os humanistas do Norte passam, então, a explicitar a mensagem mais ampla e profundamente conservadora que está por trás dessa sua lealdade às tradicionais classes dominantes. Tendo admitido que o governo deve ficar em mãos de quem tem a maior virtude, e tendo afirmado que a máxima virtude reside nos nobres e fidalgos, disso extraem agora a conclusão óbvia e conveniente: a fim de se conservar a forma mais bem organizada de sociedade política, não devemos mexer nas distinções sociais existentes, mas, ao contrário, temos de conservá-las o melhor possível. Para colocar essa doutrina-chave nos termos em que a formulavam, eles dizem que a manutenção da "ordem" pressupõe a preservação dos "graus" já existentes (cf. Greenleaf, 1964, esp. pp. 53-7).

A melhor expressão dessa crença é, sem a menor dúvida, a fala de Ulisses no início da peça de Shakespeare, *Troilus and Cressida*.[16] O universo inteiro, assim começa Ulisses, atesta a importância da "gradação":

*Os próprios céus, os planetas e este centro**
Respeitam os graus, a precedência e as posições.

A analogia é tomada por exata e inescapável: o sistema social, como o sistema solar, não pode ter a esperança de sobreviver a menos que se preservem "os graus":

Como poderiam as sociedades,
Os graus nas escolas, as irmandades nas cidades,
O comércio pacífico entre praias separadas,
A primogenitura e o direito de nascença,
Os privilégios da idade, as coroas, cetros, lauréis,
Manter-se em seu lugar certo — não fossem os graus?

E é igualmente óbvio que só um louco pode tentar mudar o sistema vigente:

Eliminai apenas os graus, desafinai aquela corda
E vede! que discórdia se seguirá.

Seria equivocado, porém, dar a impressão, como fizeram outros estudiosos, de que assim se prenuncia a "imagem elisabetana do mundo",** inferior

(*) A Terra, numa cosmologia geocêntrica. (R. J. R.)
(**) Alusão do autor a *The Elizabethan world picture*, obra de Tillyard. (R. J. R.)

rindo-se então que a era de Shakespeare deveria ser considerada o apogeu dessas idéias sobre a "ordem" e a "gradação". À época em que Shakespeare escrevia, essas imagens estáticas do sistema político já haviam começado a ser contestadas, de uma forma que se revelaria destrutiva, pelos radicais religiosos e políticos revolucionários da Europa de fins do século XVI. Pode-se argumentar, além disso, que a própria análise shakespeariana do "grau" talvez deva ser tratada mais como um reflexo das confusões que resultavam de tais embates do que como uma convicta reafirmação dos velhos lugares-comuns. Sem dúvida há algo suspeitamente ofensivo no célebre discurso de Ulisses, e com certeza é bastante irônico que essas frases apareçam na voz de um personagem conhecido por manipular os outros. Se quisermos investigar a verdadeira idade de ouro dessas idéias, deveremos retornar à primeira parte do século XVI: então encontramos a defesa da "ordem" e sua associação com o "grau" expostas não apenas com plena convicção, mas também com bastante força e mesmo agressividade.

A agressividade vinha dos que pretendiam proteger as hierarquias existentes daqueles ambiciosos novos-ricos que tentavam melhorar de "grau" ascendendo de categoria social. O mais célebre exemplo de uma polêmica dessas terá sido o ataque de Skelton ao cardeal Wolsey, como "um miserável desgraçado" de "gordurosa genealogia", que pelas mãos do rei ascendeu "de um grau bastante baixo" a uma posição de imerecido poder e ilimitada riqueza (pp. 353, 355). Ataque ainda mais selvagem contra esses arrivistas plebeus foi desferido por Humphrey, no primeiro livro de seu tratado sobre a nobreza. Ele se refere com enorme repugnância a esses "miseráveis homens novos" que tentam "inesperadamente, por seu brilho", de algum modo "ofuscar as antigas famílias" (sig. G, 7b). E manda-lhes que não esqueçam "o imundo morro ao qual pelo favor de Deus foram promovidos" a suas posições de desmerecida proeminência (sig. B, 9a).

A convicção positiva que subjaz a todas essas acusações é sempre a mesma: a boa "ordem" pressupõe que se conserve a "gradação". Encontramos essa tese — fundamental — defendida até por alguns dos mais radicais entre os pensadores "republicanos". Starkey, por exemplo, insiste em que "a verdadeira República" (*common weal*) somente está completada quando todas "as partes, como membros de um único corpo, se encontram bem atadas em perfeito amor e unidade, cada qual praticando seu ofício e dever de tal modo que, seja qual for a condição, ofício ou grau de cada um, esse possa cumprir seus deveres com diligência e empenho, e isso sem ter inveja ou malícia de outrem" (p. 62). A mesma convicção costuma aparecer de forma ainda mais enfática nos livros de aconselhamento de reis e príncipes. Como afirma Budé, "confundir os graus de autoridade e preeminência" é algo fatal para a estabilidade de qualquer governo monárquico (p. 125). E, finalmente, onde essas

teses recebem seu mais completo tratamento é nos livros de conselho destinados à aristocracia e à pequena nobreza. O exemplo mais claro é *O livro chamado do magistrado*, de Elyot, em cuja primeira página se define "uma República" como "um corpo vivo, compacto ou composto de vários estados e gradações de homens" (p. 1). Segue-se uma veemente exposição da crença de que nenhuma República se pode dizer bem ordenada "se não contiver em seu seio gradações, elevadas e baixas, conforme o mérito ou avaliação da coisa que assim se ordena" (p. 4). Pois, como adverte Elyot — numa passagem que depois suscitará um eco notável em Shakespeare —, se "tirarmos a ordem de todas as coisas", "haverá [de resultar] um perpétuo conflito".[17] Disso se segue, conclui ele, que uma verdadeira "República" está obrigada a manter "graus e lugares bem definidos" tanto para "causar a reverência e a obediência devidas pelo vulgo ou plebe (*commonalty*)", quanto para assegurar a preservação da boa ordem, harmonia e paz (p. 5).

O PAPEL DA EDUCAÇÃO

Se a chave para o bom governo está em nossos governantes agirem segundo a virtude, isso claramente suscita uma questão de grande importância prática: como haveremos de garantir que eles realmente adquiram as virtudes necessárias? A resposta que nesse ponto distingue os humanistas do Norte — abeberando-se, aliás, diretamente na obra de seus predecessores do Quatrocentos italiano — é que a mais segura forma de instilar as virtudes nos dirigentes da sociedade será fornecendo-lhes uma educação calcada nos *studia humanitatis*.

Onde vemos essa proposta defendida de forma bem sistemática é nas contribuições mais específicas dos humanistas do Norte para a filosofia da educação. Sadoleto, por exemplo, inicia a análise de *Da correta educação dos meninos* com duas ousadas afirmações, ambas estratégicas: as boas ações são o resultado das virtudes; e essas, por sua vez, são fruto de uma boa formação. Por conseguinte, ele concentra sua atenção numa análise bastante detalhada do tipo de educação que considera mais eficaz para encorajar "a busca da virtude" — um currículo de estudos tipicamente humanista, que começa pela gramática e a retórica para culminar na filosofia, "fonte e nascente de todas as virtudes" (pp. 67-8). Vives destaca exatamente a mesma linha de estudos no seu tratado *Da educação*, assim como sugere uma lista de livros que merecem ser lidos com a máxima atenção. Além dos textos clássicos da retórica e filosofia moral antigas, ele recomenda com insistência vários autores modernos que já enfatizaram a íntima relação existente entre o estudo das humanidades e a prática do bom governo. Na filosofia moral, ressalta sobretudo

Erasmo e Budé; nas questões mais precisas de teoria política, sugere de novo Erasmo, bem como Patrizi e sir Thomas Morus; de todos eles, diz que "já são grandes [pensadores], ou em breve assim serão considerados" (pp. 157, 260).

Ante essa convicção de serem tão próximas as relações entre a boa instrução e o bom governo, não é de surpreender que muitos dos autores de espelhos para os príncipes dediquem ao aconselhamento pedagógico quase tanto empenho quanto a opinar em matéria política. Como Erasmo insiste no *Príncipe cristão*, "a instrução ministrada ao príncipe em conformidade com princípios e idéias estabelecidos deve ter precedência sobre todo o mais" (p. 156). As conseqüências dessa tese podem ver-se com toda a clareza na organização de uma obra como *A educação do príncipe*, de Budé. Este começa afirmando, nos primeiros quatro capítulos, que seu principal interesse consiste em promover a sabedoria, a prudência e a "ciência" de governar. Prontamente passa a supor, porém, que, se perguntarmos como tais valores se devem atingir, estaremos na verdade questionando como devem ser educados os nossos governantes. E por isso ele dedica os trinta capítulos que se seguem a examinar que espécie de educação se pode esperar que produza os mais virtuosos entre os governantes — supondo, sempre, que isso é o que produzirá o mais virtuoso governo.

Essa convicção da importância fundamental da educação também serve para explicar por que muitos dos humanistas, enquanto ostensivamente escreviam tratados de filosofia moral e política, incluíam instruções às vezes tão detalhadas, e de forma mesmo extravagante, para os preceptores dos futuros príncipes e magistrados. Concordando com Erasmo que "os homens não nascem mas se fazem", eles claramente admitem que mesmo os menores erros na formação de uma criança podem ter efeitos deletérios sobre seu futuro exercício de uma posição de autoridade (cf. Woodward, 1906, p. 116). Um notável exemplo de a que ponto chegou essa convicção se pode ler no livro segundo do *Relógio dos príncipes*, de Guevara, o qual considera "como os príncipes e grãos senhores" devem "alimentar e criar seus filhos" (fo. 80b). Guevara consagra nada menos que seis capítulos à importância da amamentação, considerando tudo, desde as "sete propriedades que deve ter uma boa ama" até o absurdo de várias superstições pagãs a esse respeito (fos. 112b, 119a). A mesma atenção extraordinária ao detalhe se pode encontrar no livro primeiro do *Magistrado*, de Elyot, que também aponta os méritos da amamentação e dedica não poucas páginas a uma discussão, tipicamente inglesa, sobre as formas de exercício físico mais convenientes para os jovens fidalgos. Recomenda-se em particular a dança ("que significa matrimônio"), porque ela serve como "introdução à primeira virtude moral, a que se chama prudência"; já o tênis só é autorizado se for "raramente utilizado", enquanto o futebol é criticado de forma veemente, dada sua "fúria animal e extrema violência" (pp. 78, 92).

O resultado desse grande interesse pelo currículo ideal foi, à medida que os humanistas iam adquirindo influência cada vez maior junto aos príncipes como seus conselheiros, também ajudar a efetuar uma revolução na teoria e prática educativas. Foram os humanistas os primeiros a introduzir no Norte da Europa a convicção, que viria a exercer uma tal influência sobre os espíritos, de que uma formação nas *litterae humaniores* representa um requisito indispensável para a vida pública. E, por isso mesmo, foram eles os primeiros a romper a velha separação — antes abolida, aliás, na Itália — entre a educação das classes dominantes e a dos "clérigos". No fim do século XV, ainda encontramos as velhas idéias sendo expostas em tratados como o anônimo *Livro da nobreza*. "Mas em nossos dias tardios", diz-nos essa obra, "o que mais tem-se a lastimar" é que muitos moços "de sangue nobre e que nasceram para o uso das armas" estão se dedicando "a uma prática singular" e a "estranhas faculdades", tais como o aprendizado da "prática da lei" e de outras "questões civis", disso resultando que "perdem por completo o seu tempo em assuntos assim inúteis" (p. 77). Os humanistas têm plena consciência de tais preconceitos, e na década de 1560 ainda encontramos Humphrey queixando-se de que a nobreza "raramente se compraz" no "engenho culto e na sabedoria selados pelo conhecimento" (sig. X, 2a). Diante dessa ignorância, porém, eles se dedicaram, basicamente, a desenvolver a convicção platônica de que — na fórmula tão direta de Erasmo, no início do *Príncipe cristão* — "não podeis ser príncipe se não fordes filósofo: sereis, apenas, tirano" (p. 150). Mais e mais vezes lembram que Alexandre, o Grande, teve por mestre Aristóteles — a melhor prova, como insiste Budé, da "honra e enorme glória que brotam do estudo das boas letras" (p. 112). E ao mesmo tempo eles encorajam os reis, príncipes e mesmo a nobreza menor a reconhecer, como diz Elyot no *Magistrado*, que "o conhecimento exalta, em vez de depreciar, a nobreza" (p. 42).

Humphrey resume de forma grandiosa o vocativo que ressoou junto às classes dirigentes da época: "Cessai, nobres, de odiar o saber"; reconhecei que aqueles que "brilham na bravura" também deveriam "brilhar no espírito" (sig. X, 2a, 4a). O ponto mais importante no plano histórico é que esse apelo foi amplamente ouvido. Os humanistas conseguiram persuadir a aristocracia de que chegara a hora de reconhecer que a força das armas cedera muito de seu lugar, na sociedade em que viviam, à força da argumentação. A triste alternativa, como já em 1509 mostrava Edmund Dudley, em sua *Árvore da República*, seria assistir a sua tradicional supremacia ser erodida pelos "filhos dos pobres e mesquinhos", que haviam dominado o novo saber e assim começavam a receber "a promoção e autoridade que os rebentos de sangue nobre

deveriam ter se em tanto se empenhassem" (p. 45). A lição foi rapidamente aprendida: na segunda metade do século XVI, filhos da nobreza começaram a lotar as universidades do Norte da Europa; à medida que se instruíam, ia ficando mais plausível proclamar que a virtude e a *vera nobilitas* se encontravam em sua forma mais elevada na aristocracia tradicional; e isso, por sua vez, contribuiu para assegurar que a ameaça posta à estrutura vigente de classes pelo renascimento do saber tinha sido, em boa medida, neutralizada.

9
A CRÍTICA HUMANISTA AO HUMANISMO

Até agora examinamos por que vias os humanistas do Norte endossaram e desenvolveram a perspectiva moral e política que caracterizou a Renascença italiana. Isso nos permitiu sustentar uma tese que por vezes foi contestada, mas que nos parece inescapável: que é correto considerar a teoria política da Renascença do Norte, em sua essência, a extensão e consolidação de uma gama de argumentos que começaram a ser estudados na Itália do Quatrocentos. No entanto, é igualmente importante assinalar que o Norte jamais se limitou a repetir esses argumentos num estilo acrítico ou mecânico. Conforme já observamos, numerosas questões, que no debate político italiano ocuparam posição central, pouca atenção receberam no Norte do continente. Para completar nosso quadro, necessitamos, finalmente, observar que algumas teorias da lavra dos humanistas do Norte não devem tanto ser consideradas a continuação, porém antes a crítica, dos temas humanistas precedentes.

O HUMANISMO E A JUSTIFICAÇÃO DA GUERRA

Um ponto importante, no qual muitos humanistas do Norte tenderam mais a criticar do que a seguir seus precursores italianos, foi sua análise do papel representado pela guerra na vida política. Conforme vimos, o ideal aristotélico do cidadão armado havia ocupado uma posição importante em várias teorias do Quatrocentos sobre o melhor estadista. A disposição a lutar pela liberdade acabara sendo vista como parte dos deveres cívicos comuns de cada um, ao mesmo tempo que a guerra passava a ser considerada pouco mais que a continuação da política por outros meios. Ao contrário, muitos humanistas do Norte preferiram endossar a tese estóica de que, sendo todos os homens irmãos, toda guerra necessariamente é fratricida. A mais eloqüente expressão dessa idéia se encontra numa oração de Erasmo, de 1517, intitulada *A lamentação da paz*.[1] A Paz em pessoa toma a palavra para queixar-se dos "insultos

e ofensas" que continuamente sofre, em mãos da "injustiça humana" (p. 1). Começa insistindo em que a guerra se opõe de forma radical aos ideais de irmandade cristã. É "a tal ponto sacrílega que acarreta a completa perdição da fé e da religião", sempre que irrompe (p. 2). Acrescenta a Paz, um pouco adiante, que a guerra também é inimiga do governo virtuoso, dado que "a voz do direito [...] jamais se escuta ante o fragor das armas", ao passo que "os piores entre os homens" sempre alcançam "o maior quinhão de poder", desde que se rompe a paz (p. 81). E a queixosa então afirma que, sabendo-se que o mais alto objetivo em toda República é a promoção da fraternidade cristã e do governo virtuoso, segue-se que "necessariamente se deve ter pela guerra o maior horror que se possa conceber" (p. 82). Ela põe fim a nossas melhores esperanças deixando-nos "nas cloacas fétidas do pecado e da miséria" (p. 82). A oração assim conclui com um apelo vibrante, "a todos aqueles que se dizem cristãos", para que "se unam, com um só coração e uma única alma, a fim de abolir a guerra e de estabelecer a paz perpétua e universal" (p. 98).

Seria muito simplista pretender que esse ataque aos ideais de glória marcial deva ser compreendido, apenas, como um repúdio às atitudes humanistas do tempo precedente. Vários humanistas do Norte também se revoltaram contra a venerável doutrina da guerra justa, que tendiam a considerar uma fonte e justificativa ainda mais perigosa para a violência que em seu tempo predominava. O mais influente entre os expoentes dessa doutrina fora santo Agostinho. Embora várias vezes ele clamasse, na *Cidade de Deus*, pelo fim da guerra, deixou duas exceções de monta, ambas assumidas posteriormente pela Igreja e incorporadas por santo Tomás de Aquino em sua clássica defesa da guerra justa (cf. Adams, 1962, pp. 6-12). Santo Agostinho, antes de mais nada, afirmava no seu livro quarto que, "já que seria pior os malfeitores governarem os justos" do que os justos subjugarem os malfeitores, segue-se que uma guerra dos justos contra os que agem mal pode não ser, somente, "um mal necessário": pode "denominar-se, com toda a propriedade, um feliz acontecimento" (II, p. 59). E, no livro XIX, acrescenta que, embora o "sábio" sempre "deplore o fato de ser forçado a envolver-se em guerras justas", haverá porém certas ocasiões nas quais "a injustiça do lado oposto" o forçará a reconhecer a "necessidade de travar uma guerra justa" (VI, p. 151).

É evidente que, quando os assim chamados humanistas cristãos — e em especial Colet e Erasmo — criticavam sem nenhuma ressalva ou qualificação os horrores da guerra, o maior alvo de sua contestação era essa perigosa ortodoxia. Como explica Colet, em sua *Exposição da Epístola de são Paulo aos romanos*, a defesa da idéia de guerra justa pressupõe que seja possível "esmagar o mal pelo mal". Ora, são Paulo ensina que "nada existe que possa vencer o mal, a não ser o bem", e que, se "nos empenharmos em esmagar o mal pelo mal", apenas "nos rebaixaremos até o mal", sem efetuar bem algum (p. 86).

Isso significa que "infligir castigos, e empreender guerras, e todos os outros meios mediante os quais os homens procuram pôr termo ao mal, se mostram incapazes de alcançar tal fim" (p. 86). Pois "não é pela guerra que se vence a guerra, mas pela paz, indulgência e confiança em Deus" (p. 97). Um ataque análogo e ainda mais explícito é montado por Erasmo, na *Lamentação da paz* (cf. Fernandez, 1973, p. 225). Os cristãos freqüentemente alegam, diz ele, que lutam "uma guerra justa e necessária", mesmo quando voltam as armas contra "outras pessoas que confessam exatamente o mesmo credo e professam a mesma fé cristã" (p. 51). Mas não são a necessidade e a justiça que os fazem entrar em guerra: são "a ira, ambição e loucura" que proporcionam a "força compulsória" (p. 53). Se fossem cristãos genuínos, perceberiam que "dificilmente haverá alguma paz tão injusta que não seja preferível, no conjunto, à mais justa das guerras" (p. 54). Pois a paz é "a mais excelente de todas as coisas" e, se quisermos "mostrar-nos sinceros seguidores de Cristo", deveremos abraçá-la em todas as ocasiões que se oferecerem (pp. 19, 91).

Está claro, porém, que vários humanistas do Norte estavam menos interessados nesse problema tradicional do que na falta de preocupações com que bom número dos humanistas do Quatrocentos italiano tratava a arte da guerra. Escandalizava-os, em particular, o fato de que a força e a violência começassem a ser tidas por complementos aceitáveis do ofício do homem de Estado. O repúdio a essa tendência encontra sua forma acabada na *Utopia*, de Morus. Onde os humanistas "cívicos" argumentavam que um bom cidadão deveria considerar o serviço militar incluído em suas obrigações públicas regulares, Morus nos informa que os sábios utopianos de tudo fazem para evitar "mandar seus próprios cidadãos" ao campo de batalha. Eles "têm tal apreço um pelo outro" que "sequer hesitariam em trocar qualquer um de seu povo", até mesmo por "um rei [que tivessem capturado] de seus inimigos" (pp. 205-7). Analogamente, enquanto os humanistas "cívicos" sem exceção se inquietavam diante da contratação de tropas pagas — e mesmo a censuravam —, Morus mais de uma vez nos lembra que os utopianos "pagam mercenários estrangeiros" sempre que podem, para que lutem em seu nome, e "tomam as medidas necessárias para não ter de lutar pessoalmente, toda vez que podem encerrar a guerra pelo socorro de substitutos remunerados" (pp. 149, 211).

Assim como repelem o conceito de cidadão armado, muitos desses doutrinários também atacam a tese, cada vez mais em voga, de que a profissão das armas deveria ser considerada a única ocupação digna e honrada de um fidalgo. É claro que entre os cavaleiros essa convicção já era antiga, mas dois fatores concorreram para renovar-lhe o destaque em inícios do século XVI. Primeiro, a tentativa bem difundida e consciente de restituir vida aos ideais do código cavaleiresco — um movimento de nostalgia social que encontra expressão em obras como *O livro da nobreza* e em espetáculos como o

"Campo do lençol de ouro" (cf. Ferguson, 1960, pp. 23-6, 143-53). O outro fator, por sinal ligado ao primeiro, foi o interesse demonstrado por vários humanistas italianos no projeto de civilizar os guerreiros da Europa — a fim de impregná-los das noções corretas de honra, glória e fama, e de assegurar-lhes (na frase de Castiglione) que a busca das letras não necessita fazer-se em detrimento das armas. A ênfase que Castiglione e seus numerosos imitadores depunham nessa escala de valores contribuiu para garantir que em muitos círculos humanistas o ofício da luta alcançasse um brilho ímpar, no correr do século XVI. A frase de Otelo,[2] segundo a qual as "grandes guerras" servem para "fazer da ambição virtude", constitui claramente um comentário mais humanista do que cavaleiresco sobre sua própria vocação, enquanto a nobre morte de sir Philip Sidney, no campo de Zutphen, pode dizer-se que representa a apoteose de um cortesão renascentista ao mesmo tempo que a de um digno cavaleiro.

A mais severa denúncia dessas preocupações que se renovavam com o esplendor da guerra — quer em vestes cavaleirescas, quer em trajes humanistas — devemos, mais uma vez, à *Utopia* de Morus. Conta-nos ele que os sábios utopianos "entendem que nada é tão inglório quanto a glória que na guerra se busca" e, a desperdiçar as vidas dos seus, preferem sempre obter a paz enganando seus inimigos ou corrompendo-os com dinheiro (pp. 201, 205). O mesmo empenho em reduzir o que Otelo chama o "orgulho, pompa e circunstância da guerra gloriosa"[3] está igualmente marcado na obra de outros humanistas do Norte. É verdade que nenhum deles jamais haveria de concordar com a frase de Morus, para quem os "honrosos afazeres da paz" devem sempre ter a preferência sobre "as ações de guerra" (p. 57; cf. também p. 65). Budé, por exemplo, continua a recomendar a todos os "autênticos nobres" que procurem "a morte honrosa" no campo de batalha como um meio de "enobrecer a reputação de seu nome e de exaltar seus brasões" (p. 33). Mas, se voltarmos nossa atenção aos demais autores de espelhos para príncipes, geralmente os veremos concordando, como diz Guevara no *Relógio dos príncipes*, que, "se os príncipes empreenderem guerras por nenhuma causa além da obtenção de honra", seguramente descobrirão que essa é "uma conquista sem proveito" (fo. 174a). Erasmo inclui em seu livro de conselho aos príncipes o ódio que sente pela guerra, atrevendo-se mesmo a criticar santo Agostinho, no final do *Príncipe cristão*, por haver concedido que certas guerras pudessem ser justas, e urgindo todos os governantes a reconhecer "o quanto a paz é honrosa e sadia", e "o quanto é desastroso e criminoso" envolver-se em guerras (pp. 249, 251). Da mesma forma, Guevara dedica um capítulo específico de seu *Relógio dos príncipes* a exortar todos os "príncipes e nobres" a "abraçar a paz e a esquivar as ocasiões de guerra", citando uma carta que supostamente teria sido escrita pelo imperador Marco Aurélio aos romanos, na qual pateticamente os instava a considerar "que fama, que honra, que glória, que vitória ou riquezas" alcançadas na guerra pode ter a esperança de justificar o fato de que "tantos homens bons, virtuosos e sábios" nela se percam (fos. 172b, 175a).

HUMANISMO E "RAZÃO DE ESTADO"

Vários humanistas do Norte também acusaram seus precursores italianos de haver mostrado excessiva presteza no endosso à noção, ambivalente do ponto de vista moral, de "razão de Estado". Alguns deles, ao que se sugeriu, estiveram exageradamente dispostos a conceder que em certos casos poderia ser legítimo o governante desdenhar as virtudes, e ingressar num curso de ação moralmente repreensível, quando comprovasse que assim atendia a seus melhores interesses, ou que poderia alcançar melhores vantagens para sua comunidade como um todo.

É claro que uma defesa da *ragione di stato* nesses termos jamais foi proposta por nenhum dos humanistas mais ortodoxos da Itália quatrocentista. Mas vimos que a idéia de que bons fins podem ser utilizados para justificar maus meios constituiu um fator central na teoria política de Maquiavel, e que em certa medida seus princípios foram endossados por Guicciardini — um dos primeiros pensadores políticos, aliás, a utilizar a fórmula "razão de Estado" (Church, 1972, p. 46). Além disso, na Itália do século XVI, todo um gênero literário — em que se sobressaiu o tratado de Giovanni Botero, *A razão de Estado*, datado de 1589[4] — se desenvolveu em torno da questão de se era desejável assumir essa concepção menos idealizada do comportamento dos príncipes. Botero tem todo o cuidado de manter distância da reputação de Maquiavel, que ia se tornando cada vez mais sinistra, mas a gama de tópicos sobre os quais se dispõe a aconselhar impressiona pela semelhança com seu predecessor: sucedem-se os capítulos sobre como tratar os súditos e evitar insurreições, a importância da defesa, a obtenção de rendas e a conservação da disciplina militar. Não há dúvidas, ademais, de que Botero é reconhecidamente um habitante do universo moral de Maquiavel. Sua principal preocupação, anuncia no começo da *Razão de Estado*, está em examinar aquelas ações que um governante teria motivos suficientes para cometer, mesmo quando "não possam ser admitidas à luz da razão ordinária" (p. 3). Embora comece discutindo a importância de se guiar pelos princípios da justiça, Botero rapidamente passa à noção, mais equívoca, de prudência política, argumentando em seu livro segundo que a prudência e o valor são "os pilares gêmeos sobre os quais se deve fundar todo governo" (p. 34). E a máxima primeira e básica de prudência que então enuncia é a seguinte: que "se deve considerar como certo que, nas decisões dos príncipes, o interesse vencerá sempre qualquer outro

argumento; e, portanto, aquele que tratar com os príncipes não deve pôr fé alguma na amizade, parentesco, tratado ou em qualquer outro laço que não tiver base no interesse" (p. 41).

Mesmo antes de tomar conhecimento da tradição maquiaveliana de argumentação política, os humanistas do Norte já se distinguiam por tentar eliminar qualquer tentação a considerar legítimo desconhecer os ditames da justiça na esperança de alcançar um benefício maior. Os homens freqüentemente supõem, como Morus admite na *Utopia*, que "a justiça não passa de uma virtude baixa e plebéia", e que aos reis "tudo se pode permitir" (p. 199). Isso por sua vez significa, como Elyot concede a contragosto, no *Livro chamado do magistrado*, que a espécie de injúria "que se comete com logro e fraude" é "praticada com tanta freqüência que, se for pequena, será chamada política,* e, se for muita e tiver um aspecto grave, será chamada e considerada sabedoria" (p. 168). Mas isso apenas serve para provar, acrescenta de imediato, que os reis e príncipes não possuem uma noção adequada de suas obrigações. Pois qualquer apelo à astúcia da raposa, ou à "violência ou força do leão", não é apenas "horrível e detestável" à "opinião do homem", mas também "aos olhos e sentença de Deus" (p. 168). Elyot assim se mostra convencido de que, mesmo que um domínio de tais artes políticas pudesse comprovadamente dar origem a "algo que seja bom", o fato de que tais práticas "repugnem à justiça", combinado com o de que resida na justiça o sustentáculo do bom governo, implica que elas devam ser evitadas e condenadas, sob todas as circunstâncias possíveis (pp. 169-70).

Erasmo reitera a mesma conclusão no *Príncipe cristão* — formulando aquela questão crucial que já aparecia no *Príncipe* de Maquiavel, e chegando a uma resposta exatamente oposta. O que deveis fazer, indaga Erasmo, se descobrirdes que "não podeis defender vosso reino sem violar-se a justiça, sem uma perda exagerada em vidas humanas" e "sem um grande dano para a religião?" (p. 155). Maquiavel a isso respondera que deveríeis estar preparado a fazer de tudo, por detestável que fosse, a fim de "manter vosso estado". Mas Erasmo entende que nada deveis fazer, ainda tendo de vosso lado os melhores motivos, que possa ferir a causa da justiça. Deveis, ao contrário, estar preparado para "abandonar e ceder às importunidades do tempo" (p. 155). Entre Erasmo e Maquiavel — que escrevem na mesma época e no quadro das mesmas tradições intelectuais — passa a maior das clivagens éticas. Erasmo supõe, bem no espírito da *República* de Platão, que a questão fundamental a ser considerada pelo teórico político deve ser a de como se podem preservar as

(*) É bom lembrar que esse termo, no século XVI, em que pesem algumas exceções, tende a ser pejorativo. (R. J. R.)

regras da justiça no interior da República. Sustenta, por isso, a temerária grandeza da máxima *fiat iustitia, ruat coelum*. Já Maquiavel assume, num espírito mais próximo do utilitarista moderno, que a questão fundamental a levar em conta deve ser a de como preservar a própria República. Por isso, invariavelmente ele toma o partido de um cálculo prudente das conseqüências prováveis.

O *Príncipe*, de Maquiavel, foi impresso pela primeira vez em 1532, e desde essa data os defensores maquiavelianos da *ragione di stato* foram mostrando crescente disposição a argumentar que, se o maior objetivo do doutrinário político consiste em oferecer conselhos genuinamente úteis sobre como "conservar seu estado", então os aspectos menos edificantes da prática política dominante deveriam ser reconhecidos, e mesmo recomendados, em vez de receber uma simples e peremptória condenação. Diante dessa manifesta traição do que consideravam ser a tarefa adequada à filosofia política, entende-se por que a geração que se seguiu de humanistas do Norte haveria de condenar cada vez mais a "razão de Estado", engrenando sua polêmica acima de tudo na infame figura de Maquiavel, inventor da doutrina e principal "ateu político"[5] da época.

Um dos primeiros a denunciar Maquiavel mencionando-lhe o nome foi Reginald Pole, o herói do *Diálogo* de Starkey, cuja *Apologia a Carlos V*, redigida em 1539, inclui um ataque à teoria política de Maquiavel por dizê-la destrutiva de todas as virtudes (cf. Raab, 1964, pp. 29-31). Poucos anos depois, encontraremos outro destacado humanista inglês, Roger Ascham, comentando com igual repugnância, em seu *Relato e discurso* dedicado à "doutrina de Maquiavel", que segundo esta alguém pode "pensar, dizer e fazer o que melhor sirva para seu proveito e prazer" (p. 160). Mas foi na França que surgiu o mais sistemático desses primeiros ataques, o *Anti-Maquiavel* de Innocent Gentillet (1535-88), que teve sua primeira edição em Genebra, no ano de 1576 (Rathé, 1968, p. 4). Entre as máximas que Gentillet afirma deduzir dos escritos de Maquiavel sobre a política, ressalta a sugestão de que "o príncipe prudente não deva observar a boa-fé quando esta for nociva a seus interesses" (p. 445). Todas as máximas de Maquiavel, afirma ele, são "viciosas e detestáveis no mais alto grau", porém essa "a todas as demais vence, ao tratar das obrigações que temos ante os outros homens" (p. 445). Gentillet inicia sua análise da proposição em estilo tipicamente humanista, afirmando que a aceitação dessa moralidade acarretaria a destruição de "todos os contratos, do comércio, da justiça distributiva e da própria política" (p. 446). E conclui, trovejando como um pregador puritano, que "a perfídia é tão detestável a Deus e ao mundo inteiro, que Ele jamais tolera que fiquem impunes os pérfidos e os que violam a palavra dada" (p. 477).

A mesma inequívoca rejeição da impiedade de Maquiavel também se pode encontrar, na geração seguinte, em numerosos jesuítas e humanistas

espanhóis. A condenação mais acabada aparece no tratado de Ribadeneyra sobre a *Religião e as virtudes do príncipe cristão*. Ribadeneyra percebe claramente que "a principal escora e o mais firme alicerce" de todo o "falso pensamento político" de "Maquiavel e dos políticos" consiste na idéia de que o príncipe deve praticar "virtudes fingidas", ao mesmo tempo que segue os métodos habilidosos e violentos da raposa e do leão (pp. 274, 279). É fundamental, reconhece Ribadeneyra, suscitar a questão de "se no príncipe é possível tolerar qualquer subterfúgio" (p. 279). E é correto insistir em que o objetivo central de nossos governantes sempre deva ser o de "agir com prudência para o bem da República" (p. 282). Mas não deixa de ser um grave erro supor que isso os autorize a aceitar a "pestífera doutrina de Maquiavel" (p. 282). Seu dever primeiro, Ribadeneyra conclui com toda a firmeza, consiste em trabalhar constantemente segundo "a lei do cristianismo", jamais se atrevendo a "violar a lei de Deus e de sua religião", a despeito de quaisquer circunstâncias que se produzam (pp. 282-3).

À medida que na política do século XVI crescia a violência, contudo, e que os expoentes da força e da fraude iam espezinhando os defensores da virtude, os próprios humanistas começaram a considerar difícil manter essa sua elevada devoção ao ideal de justiça como a única base possível para a vida política. Alguns deles assim principiaram a reconhecer que, nos casos em que a busca da justiça venha a provar-se realmente incompatível com a conservação da República, pode tornar-se justificável praticar o útil em vez daquilo que é estritamente correto.

Os primeiros sinais dessa mudança se podem detectar na ênfase que numerosos humanistas começaram a depor na idéia de que todos os governantes têm o dever de seguir os ditames não apenas da eqüidade, mas também da prudência. Um primeiro exemplo dessa moralidade política menos exigente se nota na *Educação do príncipe*, de Budé. Ele pergunta, depois de descrever os diferentes modos de governo, como se pode adquirir a "ciência" do governo (p. 16). Reconhece, é claro, que ela se obtém em parte compreendendo-se as regras da justiça, e assim dedica seu terceiro capítulo a explicar que "a virtude da justiça" é uma virtude pela qual "os príncipes deveriam ter a máxima consideração" (p. 20). Contudo, antes de fazer uso desse argumento convencional, Budé insiste — em seu capítulo segundo — que o que melhor sustenta o bom governo é uma boa apreciação do valor da "prudência civil" (p. 16). Concede, ademais, que essa noção algo equívoca precisa ser definida em termos de "política", mais que de "filosofia moral", e acrescenta que ela "tem maiores relações e afinidades mais próximas com o rigor da lei do que com a idéia de caridosa eqüidade" (pp. 16, 19).

Dessa valorização da prudência às expensas da virtude, foi preciso dar apenas um pequeno passo para se chegar a endossar a tese tipicamente

maquiaveliana segundo a qual às vezes pode ser adequado fingir as virtudes e efetuar um "engano proveitoso" com o fito de proteger os interesses da República. O primeiro pensador humanista do Norte da Europa a defender sem pudor algum tal ponto de vista foi Stephen Gardiner (*c*. 1483-1555), que desenvolveu essa tese num livro de aconselhamento escrito para Filipe II de Espanha, no começo da década de 1550.[6] O tratado de Gardiner, redigido quando ocupava o cargo de lorde chanceler, toma a forma de uma história da antiga Bretanha, concentrando-se no reinado de Vortigério, primeiro rei dos bretões, e posteriormente na chegada dos normandos, em 1066. Contudo, assim como em muitas histórias humanistas, a narrativa é selecionada e desenvolvida com o fim estrito de dar uma série de lições práticas para os governantes, tendo Gardiner a preocupação de oferecer instruções a Filipe — na época em que Maria Tudor havia anunciado a intenção de desposá-lo — sobre as políticas que poderia ser mais conveniente seguir ao governar o povo da Inglaterra. O resultado, por um lado, é uma série de advertências na tradição humanista sobre a necessidade de evitar os bajuladores, de aprender as lições da história e de encorajar os "homens virtuosos e de boa vontade" (pp. 105, 108, 129). Mas Gardiner também exibe um senso infalível das limitações desse tipo de conselho, e trata de completar seu discurso mediante uma exposição bastante elaborada de uma concepção puramente maquiaveliana do que é a razão de Estado. Começa concordando com Maquiavel — e até mesmo cita suas palavras — em que, se é vital um príncipe parecer ser virtuoso, não é essencial que ele efetivamente possua todas as virtudes. Pois "basta que o príncipe seja prudente o bastante para saber escapar à infâmia dos vícios contrários, quando necessitar utilizá-los, e evitar aqueles vícios que lhe fariam perder seu estado" (p. 149). Gardiner também concorda com a célebre observação de Maquiavel (e cita-a) segundo a qual um príncipe "não pode observar todas as coisas graças às quais alguém se considera bom", dado que "muitas vezes precisará, para conservar seu estado, agir contrariamente à misericórdia, à religião e à fé" (p. 149). Sem dúvida, é útil aparentar ser "misericordioso, generoso e respeitador da palavra dada", mas "as condições da realeza" são tais que qualquer governante que se sentir de fato preso a essas obrigações haverá de descobrir que "elas lhe trazem mais mal do que bem". O conselho final de Gardiner é, pois, que, se o príncipe deve sempre conservar uma aparência de "fé, misericórdia e caridade" — dado que "essas aparências lhe valem reputação enorme junto à multidão" —, tem de garantir, ao mesmo tempo, "que, como o vento, possa mudar suas ações conforme variar a fortuna" (p. 149). Não apenas as idéias, mas as próprias palavras são extraídas — embora sem mencionar a fonte — do *Príncipe* de Maquiavel (cf. Donaldson, 1975, p. 165 e nota).

Foi na França e nos Países Baixos, porém, que a doutrina puramente maquiaveliana da *ragione di stato* conquistou sua base mais firme, no correr do século XVI. À medida que a tessitura política desses Estados se desfazia, ante o impacto das guerras religiosas, veio a parecer cada vez menos realista insistir em que a manutenção da justiça sempre devesse ter precedência sobre a conservação da República. Escrevendo em Paris, no cerco de 1590, Guillaume du Vair sentiu-se obrigado a reconhecer que, em tempos de desespero, pode ser necessário considerar a autoconservação como constituindo a primeira lei natural (pp. 117-62). Da mesma forma, em seu ensaio "Do útil e do honroso" — escrito quase ao mesmo tempo —, Montaigne concordava que a única resposta possível ao que chamava as "divisões e subdivisões que hoje dilaceram nossa nação" consistiria em admitir que a "prudência" ocupa um papel tão importante quanto a "bondade" na direção de um governo (pp. 600, 603). Pessoalmente, diz-nos, prefere conservar-se fora da política e da diplomacia, já que sente os maiores escrúpulos por sua honra, e detesta a idéia de ver-se traído, em meio a ardis e a mentiras. Mas está quase certo de que devemos reconhecer o quanto é indispensável, nos negócios de governo, o "vício legal" (p. 604). Reconhece, é claro, como "certamente infeliz" que um "súbito e inesperado acidente da necessidade do Estado" venha a exigir que algum governante "se afaste da palavra e da fé que deu" (p. 607). Mas a única alternativa que vê consiste em admitir que há certos vícios que não somente "têm lugar" em qualquer governo, mas além disso são úteis "para manter nossa sociedade unida, assim como há venenos que servem para nos conservar a saúde" (p. 600). E não pensa que seja razoável considerar a razão de Estado um vício: "vício ela não é", pois o príncipe apenas "abandonou sua própria razão em favor de outra, mais universal e poderosa", que lhe mostra que uma ação aparentemente má "necessitava ser cometida" (p. 607).

Um endosso ainda mais forte e resoluto da mesma idéia pode encontrar-se nos *Seis livros de política*, do grande estudioso clássico Justus Lipsius (1547-1606). Lipsius publicou sua *Política* em 1589, em Leyden, para onde se mudara de Antuérpia, na esperança de evitar os piores dramas devidos à longa revolta contra o poder espanhol (Saunders, 1955, pp. 27-30). Em boa medida, seu tratado procura expor uma série de máximas de prudência; no livro quarto, ousadamente suscita a questão de "se uma prudência mista, isto é, aquela na qual o engano está presente, deve ter cabimento num príncipe" (p. 112). Nota que muitos moralistas "aprovam apenas a trilha que pela virtude conduz à honra", mas queixa-se de que "eles pareçam não conhecer o tempo em que vivem", sendo assim pouco melhores do que crianças perdidas no "mar tempestuoso dos negócios do mundo" (pp. 112, 114). A verdade, diz ele em tom vivaz, é que "algumas espécies de pessoas se irritam exageradamente contra Maquiavel", não vendo que em tempos de violência e inimizade é óbvio que

qualquer príncipe que deseje sobreviver necessitará aprender "a mesclar o proveitoso ao honesto" (pp. 113, 114). Assim, Lipsius termina alinhando-se, de forma razoavelmente explícita, com a doutrina maquiaveliana da razão de Estado. Um príncipe que precise "lidar com uma raposa", conclui ele, com certeza estará justificado ao aprender também ele a "representar a raposa", "especialmente se o bem e o proveito público" assim o exigir (p. 113).

Havendo começado por aconselhar os príncipes a respeitar os ditames da justiça a todo custo, vários entre os principais humanistas assim se viram obrigados a moderar sua opinião, à medida que foram admitindo alguma dose do que Lipsius gostava de chamar o "vantajoso engano" (p. 197). Eles se desculpavam dizendo que, ao aceitar a doutrina da razão de Estado, apenas reconheciam a força esmagadora da necessidade bruta. Às vezes acrescentavam que na verdade não chegavam a desdenhar as virtudes, já que a própria necessidade poderia, quem sabe, ser tida como uma entre elas. Essa é a concepção um tanto cética, um tanto otimista, que Shakespeare atribui a João de Gaunt no início de *Ricardo II*.[7] Procurando compartilhar com seu filho Bolingbroke a dor ante o exílio a que este foi sentenciado, o conselho de João é:

> *Ensina tua necessidade a refletir assim;*
> *Não há virtude como a necessidade.*

Mais freqüente, porém, era os humanistas consolarem-se recordando o proverbial comentário de Publílio Sírio, ao tempo em que finalmente ruiu a República romana: *necessitas non habet legem*, a necessidade não tem lei. Antevendo a moralidade política menos rigorosa que distinguiria a época que começava, concordavam que, se a necessidade não puder conformar-se à lei, a lei terá de conformar-se à necessidade.

A "UTOPIA" E A CRÍTICA AO HUMANISMO

Até aqui nosso interesse central, quanto à *Utopia* de Morus, consistiu em indagar em que medida ela se pode considerar uma contribuição que não destoa da corrente principal do pensamento político dos humanistas do Norte. Parecia fundamental começar por essa perspectiva. Em primeiro lugar, ela nos permite corrigir uma abordagem que, embora influente, induz em erro na interpretação da *Utopia* — a abordagem segundo a qual não podemos ter a esperança de compreender a argumentação de Morus, se não a situarmos num contexto de vida política antes medieval que renascentista. R. W. Chambers, por exemplo, insiste em que a *Utopia* deve ser vista enquanto uma "reação" contra as idéias políticas "progressistas" de sua época, e que Morus "retorna" à "vida corporativa da Idade Média", numa tentativa de fazer renascer o ideal

então agonizante do "coletivismo medieval" (Chambers, 1935, pp. 132, 258). E Duhamel chega a acrescentar que a *Utopia* tem de ser considerada "a mais medieval, talvez, entre as obras de Morus", já que é "completamente escolástica em seu método de construção", bem como "marcadamente medieval em seu estilo e conteúdo" (Duhamel, 1977, pp. 234, 246, 249). Já vimos, porém, que o elenco de questões que Morus examina enquanto teórico político, bem como a gama de conceitos e argumentos de que se utiliza, servem para localizá-lo ao lado dos outros humanistas do Norte antes estudados. Morus assim aceita, ainda que com alguma ironia, que a posição mais correta que um teórico da política deve ocupar é a de conselheiro do príncipe. Compartilha aquela consciência, tão difundida entre os humanistas, das dificuldades que se colocam para quem queira oferecer um conselho político que atenda ao mesmo tempo às exigências da utilidade e da moral. Endossa com todo o vigor a convicção, que os humanistas formulam em termos genéricos, de que as virtudes ocupam um papel central na vida política, bem como sua tese, mais específica, de que a defesa da justiça tem de se considerar o objetivo maior de qualquer república virtuosa. E reitera o lugar-comum humanístico segundo o qual a única maneira de conservar uma sociedade política bem ordenada será ministrando a seus cidadãos a mais correta educação no campo dos *studia humanitatis*.[8]

Uma razão adicional para começar por essa ênfase no lugar ocupado por Morus na principal corrente do pensamento humanístico é que — como no *Príncipe* de Maquiavel — ela nos proporciona uma escala pela qual medir sua originalidade como teórico da política. É verdade que algumas vezes se afirmou que essa tarefa mal necessitaria ser cumprida. Alguns estudiosos trataram a *Utopia* como uma mera contribuição a um "programa" mais amplo de reforma humanista, um programa que Morus teria elaborado em íntima colaboração com Erasmo, Vives, Elyot e seus vários discípulos.[9] Não há dúvida de que essa interpretação nos ajuda a entender muito do espírito da obra de Morus. Mas ela também nos impede de captar o que se pode sustentar como uma das chaves essenciais para determinar o seu significado: o fato de que, enquanto a *Utopia* sem sombra de dúvida é a maior contribuição da Renascença do Norte à teoria política, também constitui a mais radical das críticas ao humanismo escrita por um humanista.

Oferecer essa perspectiva como uma chave para a significação de Morus não implica, obviamente, que agora tenhamos a esperança de devassar todos os escaninhos de sua mente. A *Utopia* continua sendo uma obra excepcionalmente desconcertante, com uma profundidade de ironia que às vezes é difícil acompanhar, e mudanças as mais abruptas de tom. Às vezes, Morus consegue fazer vibrar, sem esforço aparente, uma nota de suavidade e luminosidade, como em seu ataque ao que é bárbaro na caça, sua preocupação pela igualdade dos sexos ou sua insistência no valor da tolerância religiosa (pp. 129, 171, 219, 227). Mas há vezes em que parece estar louvando um estilo de vida notavelmente desprovido de imaginação, e isso num estilo de estranha solenidade. Diz-nos, por exemplo, que todos os utopianos trajam roupas idênticas, e vivem em casas idênticas, em cidades também idênticas; que se levantam, todos, às quatro horas da manhã, para ouvir palestras sobre temas acadêmicos; que são convocados por trombetas a tomar suas refeições em salas comunais, onde escutam a leitura de obras edificantes enquanto comem; e todos, sem exceção, vão deitar-se às oito horas da noite (pp. 113, 121, 127, 129, 133, 141, 145).

O tom de Morus sem dúvida sempre continuará a afetar cada leitor de uma forma distinta. Pode-se argumentar, porém — se agora passarmos a examinar os meios pelos quais ele seguramente está empenhado em criticar, mais que endossar, os princípios aceitos do pensamento político humanista —, que essa via poderá pelo menos nos autorizar a tentar uma resposta a uma das questões cruciais que surgem da descrição da terra de Utopia oferecida no livro segundo. Quando Hitlodeu termina sua narração, o personagem que no diálogo ocupa o lugar de Morus começa assinalando que "o principal fundamento" do sistema elogiado por Hitlodeu consiste numa "vida e subsistência comunais — onde não há qualquer troca de dinheiro" (p. 245). E diz-nos então que, se admira "muitos dos traços característicos da república utopiana", "não pode concordar" com tudo o que relatou Hitlodeu, já que, a seu ver, o sistema utopiano de comunismo "é uma instituição muito absurda" (pp. 245-7). A questão que aqui surge é se de nós se pretende que simpatizemos com a figura de Morus quando ela discorda de Hitlodeu, ou com Hitlodeu quando louva sem restrições o modo utopiano de vida, ou, ainda, que consideremos que a discussão por eles travada não pode ter nenhuma resolução clara e nítida. Esse é o problema que despertou a mais intensa e longa controvérsia entre os estudiosos mais recentes da obra de Morus.[10] E é esse o problema que parece possível reconsiderar, se começarmos encarando a *Utopia* como uma crítica humanista ao humanismo.

Pode-se dizer que a crítica de Morus principia com a enunciação de um lugar-comum humanista: que a virtude constitui a única verdadeira nobreza. Ele observa, com excepcional amargura, que em nossos dias se entende por "única nobreza" aquela que reside na linhagem e na riqueza (p. 169). Isso significa que as pessoas "se imaginam nobres e se envaidecem disso", simplesmente porque tiveram a boa sorte "de nascerem de certos ancestrais" que, no correr do tempo, se tornaram "ricos em terras" (p. 169). O resultado dessa "estranha e suave loucura" é que esses pretensos nobres vêm a ser tratados com "honras quase divinas" — são saudados "com a testa descoberta e o joelho dobrado" — apenas devido à posição que herdaram e a sua riqueza (pp. 157, 169).

Isso não quer dizer que Morus se opusesse à mera idéia de que alguém prestasse a outrem uma reverência, um respeito ou qualquer sinal de honra. Ele aceita a tese humanista nossa conhecida de que devemos visar a honra e mesmo a glória como fins de nossas ações, e destaca o fato de que os sábios utopianos sempre "oferecem honrarias que estimulem os homens à prática da virtude" (p. 193). Sua crítica se dirige apenas àqueles que "se consideram melhores que os outros, porque vestem casacos melhores", que "erguem a cabeça e supõem valer mais que os demais" graças à riqueza que têm, e se indignam se não lhes tributam a honra que pensam ser devida a sua posição (pp. 167, 169). Ele invariavelmente utiliza o mais pesado sarcasmo para se referir a "essa suposta nobreza", cujos membros "recebem de praxe os nomes de fidalgos e aristocratas" (pp. 131, 241). E sempre se opõe a suas pretensões afirmando que a única verdadeira nobreza — o único título credenciando alguém a ser honrado ou respeitado — consiste na posse da virtude. Diz-nos que, quando os utopianos erguem estátuas em homenagem a seus "grandes homens", a razão para lhes tributar tal honra sempre está no fato de que tenham demonstrado virtude exemplar e "prestado grandes serviços a seu país" (p. 193). No mesmo espírito, também nos diz que, quando os utopianos "conferem maiores honras" a seus sacerdotes do que a qualquer outra pessoa, é porque sabem que "nada, além da virtude", pode autorizar alguém a aspirar ao sacerdócio (p. 229).

Já argumentaram alguns que, ao montar esse ataque à aristocracia hereditária de seu tempo, seria intenção de Morus dar apoio àqueles que viriam a herdar-lhe o poder, à protéica "nova classe média". Ames afirma, por exemplo, que a *Utopia* deve ser vista como "um produto do ataque do capitalismo ao feudalismo, [como] uma mescla de crítica humanista e de classe média a uma classe social decadente" (Ames, 1949, p. 6). Morus, entende-se, estaria tentando tornar o mundo seguro para os de sua própria espécie, habilidosa e carreirista. Mas essa interpretação, antes de mais nada, parece estar fundada num *non sequitur*. Do fato de que Morus se considerasse inimigo da aristocracia dificilmente se segue que pudesse se enxergar como aliado dos mercadores, advogados e outros membros da "classe progressista" definida no trabalho de Ames (pp. 5, 37). Além disso, há muitas passagens de sua obra que permitem sugerir que Morus se sentisse pelo menos tão afastado das aspirações usuais desses membros típicos da burguesia quanto se sentia das aristocráticas. Sabemos, por exemplo, que os utopianos "baniram por completo" todos os advogados de sua república, alegando que "manipulam com habilidade os processos" e "ficam argüindo questões de direito" em vez de se preocupar com a verdade (p. 195). E obviamente não há lugar para comerciantes no esquema utopiano, se toda a economia funciona sem uso de dinheiro e todas as transações de crédito estão a cargo do governo, não se admitindo que

um cidadão particular jamais ingresse em qualquer empreendimento comercial (pp. 139, 149).

O principal interesse de Morus, ao atacar a aristocracia hereditária, parece antes ter sido o de pôr em questão a filosofia social, a seu ver indevidamente aquietada, de seus amigos humanistas. Conforme vimos, a maior parte deles argumentava que a virtude deve ser considerada a única verdadeira nobreza, porém logo neutralizava com muita facilidade o radicalismo dessa tese, acrescentando que as virtudes usualmente melhor aparecem entre os membros das classes dominantes. Assim, eles tendiam a concluir que a instituição de uma república virtuosa não apenas é compatível com a defesa dos "graus, precedência e posições", mas que até mesmo os exige. Ao contrário, Morus insiste em que, se estivermos realmente empenhados em instituir uma república virtuosa, deveremos abandonar a pretensão de que os nobres de nossos dias sejam homens de autêntica nobreza, e abolir por completo a estrutura social dos "graus", a fim de garantir que somente os homens de genuína virtude sejam tratados com a honra e reverência que a eles se deve.[11]

Morus imediatamente admite, numa passagem de ironia quase desesperançosa, que tal solução será desconsiderada, como inteiramente absurda, por todos — e em especial pela "gente comum", que toda ela foi educada de modo a crer que "a nobreza, a magnificência, o esplendor e a majestade" representam "as verdadeiras glórias da república" (p. 245; cf. Stevens, 1974, pp. 17-8). Mas isso não o abala. Afirma, ao iniciar a descrição de Utopia, que "a única via que pode haver para o bem generalizado" reside na supressão de todas as formas de "graus" e na "manutenção da igualdade a todos os propósitos" (p. 105). Afirma que, pondo na prática esse princípio, os utopianos foram capazes de instituir uma forma de governo tão virtuosa que "em nenhum lugar do mundo há povo mais excelente, nem república mais feliz" (p. 179). E conclui proclamando que a estrutura de sua sociedade, baseada na supressão de todas as hierarquias sociais, "não é apenas a melhor, mas também a única que possa reivindicar, com direito, o nome de república" (p. 237).

São duas as principais razões que Morus dá para insistir em que o respeito aos "graus" jamais pode ser compatível com a instituição de uma república virtuosa. A primeira é que, em qualquer forma hierárquica de sociedade, será inevitável as pessoas de pior espécie tomar o poder. Nesse ponto, é notável a diferença entre as reações de Morus à nobreza e pequena nobreza de seu tempo, e as de seus melhores amigos e seguidores. Erasmo, Vives e Elyot tendem, todos, a adotar uma atitude francamente favorável às classes dominantes. Conforme vimos, estavam preocupados em impedir que a aristocracia tivesse seu *status* perturbado pelas mudanças sociais que então se produziam, e se ofereceram como terapeutas para ajudá-la a ajustar-se ao novo mundo da Renascença. Morus, ao contrário, jamais dirige a palavra aos "grão-senhores"

ou aos "magistrados" de seu tempo, a não ser para insultá-los. Nunca recua de sua convicção de que a espécie de qualidade que assegura o sucesso numa sociedade marcada pela hierarquia sempre terá de ser detestável. Dos ricos e poderosos se pode ter a certeza de que serão "gananciosos, inescrupulosos, inúteis", enquanto os pobres geralmente serão pessoas "bem-comportadas e simples", cujo trabalho é essencial para a comunidade, mas cujos hábitos de virtude e respeito aos superiores servem para garantir que sejam sempre privados do que em justiça merecem (p. 105). O resultado inevitável é que a "assim chamada nobreza", que "ou é indolente ou uma simples parasita e provedora de prazeres vazios", governa a república a serviço de seus vis interesses, enquanto "os agricultores, os mineiros de carvão, os lavradores sem terra, os carreteiros e carpinteiros, sem os quais não haveria república alguma", são "utilizados de forma abusiva" por seus desprezíveis senhores e, depois, abandonados a "uma miserabilíssima morte" (p. 241).

A outra razão que Morus apresenta para propor a supressão da diferença de "graus" leva-nos ao clímax de seu ataque às desigualdades sociais de sua época. Nenhuma sociedade hierárquica, entende ele, pode — por princípio — ser virtuosa: pois, mantendo os "graus", encorajamos o pecado do orgulho; e, encorajando-o, produzimos uma sociedade que estará fundada não nas virtudes, mas no mais odioso de todos os vícios. É o orgulho, insiste ele, que jaz no coração de toda república hoje existente. Pois está óbvio que "o mundo inteiro" já teria adotado, "há muito tempo", "as leis da república utopiana, não fosse um único monstro, pai e progenitor de todas as pestes, que contra isso lutou — refiro-me ao Orgulho" (p. 243). O resultado é que nenhuma república das que existem pode ter a menor esperança de alcançar uma noção autêntica do que é a justiça ou a eqüidade. Pois, em toda sociedade marcada pela desigualdade, o orgulho, aquela "serpente do inferno", inevitavelmente "se enlaça nos corações dos homens" e consegue impedi-los "de ingressar num modo melhor de vida" (pp. 243-5).

Depois de insistir em que a boa sociedade deve ter por fundamento erradicar todas as distinções sociais, Morus volta-se para a questão prática que mais lhe interessa: como se poderá desmantelar as estruturas existentes baseadas nos "graus", de modo a finalmente alcançar o triunfo da virtude? É ao formular e responder essa questão que ele se afasta, resolutamente, de seus contemporâneos humanistas.

Morus começa perguntando o que está na causa de se conservar os "graus", e que portanto também garante a entronização do pecado de orgulho como paixão dominante na vida social. A resposta é óbvia: é a desigual distribuição do dinheiro e da propriedade privada, que capacita uns poucos a dominar todos os demais, assim alimentando seu orgulho e assegurando que se tribute respeito não à virtude, mas somente à posição social e à riqueza. Como

afirma Hitlodeu no começo de seu relato sobre Utopia, "parece-me que, onde tiverdes propriedade privada e todos os homens medirem as coisas pelos valores do dinheiro, será quase impossível uma república ter justiça ou prosperidade — a não ser que penseis que a justiça exista lá onde as melhores coisas vão ter às mãos dos piores cidadãos, ou que a prosperidade prevaleça lá onde tudo se reparte entre muito poucos" (p. 103). Pode-se dizer, assim, que o diagnóstico de Morus leva absolutamente a sério uma das mais conhecidas máximas das *Epístolas de são Paulo*: o amor ao dinheiro, concorda ele, em verdade constitui a fonte de todo o mal.

Se é essa a moléstia, então a cura, dirá ele, não é menos óbvia: o dinheiro e a propriedade privada devem ser abolidos por completo. Tendo enunciado o problema, Hitlodeu apresenta a solução com igual vigor: "Estou plenamente convencido", prossegue ele, "de que nenhuma distribuição justa e igual dos bens se pode fazer, e nenhuma felicidade se pode encontrar nos assuntos humanos, se a propriedade privada não for completamente abolida. Enquanto ela perdurar, sempre restará um pesado e inescapável fardo de miséria e infortúnio para aquela parte que é de longe a maior e a melhor da humanidade" (p. 105). Mais uma vez, e de forma intensamente dramática, Morus na verdade acusa os humanistas seus contemporâneos de não conseguir identificar as conseqüências dos argumentos que eles próprios haviam formulado. Conforme vimos, estava se tornando um lugar-comum apontar o abuso da propriedade privada como principal causa dos problemas sociais e econômicos predominantes da época. Erasmo, em seus *Adágios*, até antecipava a essência da argumentação de Morus, ao falar com repulsa das "riquezas e de seu filho, o Orgulho" (p. 328). Mas Morus foi o único a levar esse raciocínio a sua conclusão integralmente platônica, até mesmo citando Platão e aprovando por completo "sua recusa a fazer leis para aqueles que rejeitaram a legislação que a todos dava igual parcela dos bens" (p. 105).

A solução que Morus propõe para os problemas da Europa é, naturalmente, aquela que os sábios utopianos já adotaram. Eles suprimiram o uso da moeda, e tratam o ouro com desprezo, utilizando-o apenas para fabricar "penicos e os recipientes mais vulgares" (p. 153). Dessa forma, conseguiram abolir as gradações sociais, e fundar um sistema no qual "os negócios são ordenados de forma tão adequada que a virtude encontra sua recompensa, e ainda assim, com a igualdade de distribuição, todos dispõem de uma abundância de todas as coisas" (p. 103). Isso por sua vez significa que os utopianos souberam eliminar de sua vida social o pecado do orgulho, e extirpar "as raízes da ambição e do facciosismo, junto com todos os demais vícios" (p. 245). Conseguiram, em suma, estabelecer uma república virtuosa e harmônica, seguindo o que Morus considera ser a única via possível para esse ideal tão elevado.

Agora deve estar evidente que o ponto de partida da reflexão de Morus é o mesmo de muitos outros humanistas. Ele acredita que uma das tarefas mais urgentes da teoria social consiste em descobrir as causas principais da injustiça e da miséria. E acredita, como Erasmo e os pensadores "republicanos" que se seguirão, que esses males são causados, antes de mais nada, pelo abuso da propriedade privada — pelas "riquezas e seu filho, o Orgulho". Mas o que é singular na *Utopia* de Morus é, simplesmente, que ele extrai as conseqüências de sua descoberta com um rigor que nenhum de seus contemporâneos igualou. Se a propriedade privada constitui a origem do mal-estar em que vivemos, e se nossa ambição básica está em instituir uma boa sociedade, parece inegável, a Morus, que a propriedade privada terá de ser suprimida. Isso significa que, quando apresenta sua descrição do comunismo utopiano, no livro segundo, devemos considerar que está propondo uma solução — e a única possível — aos males sociais que descreveu no livro primeiro. E isso por sua vez sugere que, ao dar à *Utopia* o título de "a melhor forma de República", Morus com certeza acreditava exatamente no que dizia.

LEITURAS SUPLEMENTARES

(1) *Erasmo*. A biografia que traz mais informações continua sendo a de Smith, 1923. Phillips, 1949, esboça o contexto geral do pensamento erasmiano. Born, 1965, analisa o pano de fundo intelectual da *Educação de um príncipe cristão*. Um bom quadro das idéias políticas de Erasmo se encontra em Mesnard, 1936, capítulo 2. Para as idéias de Erasmo sobre a guerra e a paz, ver Adams, 1962, e Fernandez, 1973. Para um estudo específico de seu humanismo bíblico, ver Rabil, 1972.

(2) *Morus*. Para o pano de fundo do humanismo Tudor, ver Morris, 1953 (sobre a teoria política), Charlton, 1965 (sobre a teoria educacional), e Caspari, 1968 (um quadro geral), todos trabalhos excelentes. A biografia-padrão de Morus é a de Chambers, 1935. A literatura crítica relativa à *Utopia* está recenseada em Surtz, 1957a, capítulo 1, Avineri, 1962, e Skinner, 1967. Hexter, 1965, contém uma das mais convincentes discussões sobre o significado da *Utopia*. Ver também Hexter, 1952 (sobre a composição da obra), e Hexter, 1961 e 1964 (dois preciosos ensaios de interpretação). Para interpretações divergentes, ver Ames, 1949, sobre a *Utopia* como um manifesto de "classe média"; Duhamel, 1977, sobre seu "medievalismo"; e Surtz, 1957a e 1965, sobre o que diz ser o caráter inconcluso da discussão moreana.

Parte quatro

O ABSOLUTISMO E A REFORMA LUTERANA

10
OS PRINCÍPIOS DO LUTERANISMO

Começar a história da Reforma luterana pelo seu ponto de partida tradicional significa começá-la pelo meio. O célebre gesto de Lutero, pregando as *Noventa e cinco teses* na porta da igreja do Castelo, em Wittenberg, na véspera do dia de Todos os Santos do ano de 1517 (o que, por sinal, bem pode nunca haver acontecido),[1] marca apenas o apogeu de uma jornada espiritual que aquele sacerdote percorria havia pelo menos seis anos, quando fora nomeado para a cátedra de teologia da universidade local. Um dos principais feitos dos que estudaram Lutero, na geração passada, consistiu em retraçar sua formação intelectual no curso daqueles anos. Se tal reavaliação foi possível, isso se deve à redescoberta do material que ele utilizou ao proferir suas palestras a respeito dos *Salmos*, em 1513-4, da *Epístola aos romanos*, em 1515-6, e da *Epístola para os gálatas*, em 1516-7. Desses estudos resultou a sugestão de que seria apenas um "pequeno exagero", na fórmula de Rupp, dizer que "todo o Lutero mais tardio" já se discerne nas páginas de suas primeiras notas de conferências (Rupp, 1951, p. 39). Podemos assim chegar à conclusão de que o mais adequado será principiar a história por onde o próprio Lutero a começou: na gestação de sua nova teologia, que lhe proporcionou o quadro para atacar não só o tráfico que o papado efetuava das indulgências, mas todo um conjunto de atitudes sociais, políticas, assim como religiosas, que tinham ficado associadas aos ensinamentos da Igreja católica.

AS PREMISSAS TEOLÓGICAS

A base da nova teologia de Lutero, e da crise espiritual que a precipitou, residia em sua concepção da natureza humana. Lutero vivia obcecado pela idéia da completa indignidade do homem. Para um psicólogo de nosso tempo, isso pode evidenciar uma crise particularmente grave de identidade, uma "crise de integridade" na qual o padecente vem a descrer por completo do

valor de sua própria existência (Erikson, 1958, p. 254). Os biógrafos mais convencionais de Lutero, porém, se contentaram em explicar esse fato como o "enfrentamento de uma espécie de catolicismo contra outra, do agostinismo contra o tomismo" (Bainton, 1953a, p. 36). Essa convicção de Lutero levou-o a rejeitar a idéia otimista de um homem apto a intuir e seguir as leis de Deus — concepção essa essencial para os tomistas —, e a retornar à insistência com que, séculos antes, santo Agostinho tratara, com não pouco pessimismo, da natureza decaída do homem.

Essa doutrina não representava apenas uma ruptura com o tomismo: ela rejeitava de forma ainda mais peremptória a elevada noção das virtudes e capacidades do homem que, conforme vimos, os humanistas haviam difundido poucos anos antes. Lutero assim se sentiu impelido a desferir um veemente ataque ao ideal humanístico de uma *philosophia pia*, e em especial ao mais perigoso expoente de seu arrogante credo, o "pagão e publicano" Erasmo. A ocasião para essa ruptura definitiva com os humanistas foi proporcionada pela publicação do discurso de Erasmo *Da liberdade da vontade*, em 1524. Erasmo de início parecera ser um cauteloso aliado da Reforma, aplaudindo as *Noventa e cinco teses* e envidando esforços para impedir que Lutero fosse condenado sem que as autoridades imperiais sequer o escutassem (Rupp, 1953, pp. 264-7). Mas aos poucos se foi mostrando mais e mais distante, especialmente depois da excomunhão de Lutero. Temos uma carta sua ao cardeal inglês Wolsey, datada de 1519, negando que tenha lido as obras do reformador, e outra, da mesma época, ao próprio Lutero, instando-o a proceder com maior cautela (Allen, 1906-58, III, pp. 589-606). Por volta de 1521, ele insistia — tomando alguma liberdade com a verdade — em que "se opusera mais que ninguém aos panfletos de Lutero"; e dois anos mais tarde, finalmente cedia ao pedido — formulado pelo papa e por Henrique VIII, entre outros — de que redigisse um tratado antiluterano (Allen, 1906-58, IV, pp. 536-40). A doutrina luterana do homem constituía um alvo ideal para os seus talentos de humanista, e assim veio a lume o tratado *Sobre a liberdade da vontade*, no qual não se limitava a contestar as idéias de Lutero mediante copiosas citações das Escrituras e dos padres da Igreja, mas também abria o debate com a observação, tão caracteristicamente sua, de que "preferiria que os homens não esperdiçassem seu tempo e talento em labirintos dessa espécie" (p. 41).

Um ataque assim inesperado, vindo de personagem tão influente, se alarmou Lutero, também é certo que o estimulou. Ele prontamente escreveu uma réplica elaborada e de excepcional violência, na qual deu forma pormenorizada a suas convicções teológicas, apresentando, de modo definitivo, sua doutrina anti-humanista e ultra-agostiniana do homem. Essa obra saiu publicada em 1525, com o título de *A servidão da vontade*. Gerrish observou que seria equivocado caracterizar como puramente "irracionalista" esse ataque à idéia

mesma de *philosophia pia* (Gerrish, 1962, p. 25). Lutero certamente nunca tenta negar o valor da razão natural, no sentido dos poderes racionais do homem, nem condena o uso da "razão regenerada", quando essa "serve com humildade o lar da fé" (Gerrish, 1962, pp. 25-6). Até faz um uso residual do conceito de lei natural, embora costume reduzir essa fonte do conhecimento moral a nada mais que as exigências de uma consciência humana (McNeill, 1941). Opõe-se de forma implacável, porém, à tese central e tipicamente humanística de Erasmo, segundo a qual o homem tem à sua frente a possibilidade de utilizar seus poderes racionais para descobrir como Deus quer que ele aja. Lutero insiste, repetidas vezes, em que, nesse contexto, toda a capacidade racional do homem é apenas "carnal" e "absurda" (pp. 144, 224). Todos "decaímos de Deus e por Ele fomos abandonados", de modo que nossa condição é de completa "prisão, maldição, cativeiro, enfermidade e morte" (pp. 130, 175). Isso torna tão ridículo quanto pecaminoso cogitar que possamos jamais nutrir a esperança de "medir Deus pela razão humana" e, por essa via, penetrar os mistérios de Sua vontade (p. 172). A verdadeira situação, como Lutero parece indicar no título de seu tratado, é que nossas vontades permanecem sempre escravizadas ao pecado. Somos tão "corruptos e afastados de Deus" que não nos resta qualquer esperança de jamais querer "coisas que agradem a Deus ou que Ele queira" (pp. 175-6). Todas as nossas ações procedem de nossas naturezas "contrárias e más", completamente escravizadas a Satanás, e assim asseguram que "nada possamos fazer, afora coisas contrárias e más" (pp. 98, 176). O resultado é que, "pela transgressão de um homem, Adão, vivemos todos sob o pecado e a danação", não nos tendo restado "capacidade alguma de cometer qualquer coisa além do pecado e, por isso, sofrer a condenação eterna" (p. 272).

Essa idéia de uma servidão humana ao pecado obriga Lutero a ler sem nenhuma esperança a relação entre o homem e Deus. Vê-se forçado a reconhecer que, não estando a nosso alcance sondar a natureza e a vontade divinas, Suas ordens sempre hão de parecer-nos inescrutáveis. É nesse ponto que ele revela com maior clareza seu débito com os discípulos de Occam: insiste em que os mandamentos de Deus devem ser obedecidos não porque nos pareçam justos, mas simplesmente por ser a ordem de Deus (p. 181). Uma tal contestação às teses tomistas e humanísticas, que entendiam Deus como um legislador racional, assume assim a forma da doutrina — tipicamente luterana — da dupla natureza de Deus. Há o Deus que escolheu revelar-Se no Verbo, cuja vontade pode, por conseguinte, ser "pregada, revelada, oferecida e adorada" (p. 139). Mas há também o Deus escondido, o *Deus Absconditus*,[2] cuja "vontade imutável, eterna e inescrutável" não pode em absoluto ser compreendida dos homens (pp. 37, 139). A vontade do Deus absconso é onipotente; ela ordena tudo o que acontece no mundo. Mas também está além de nosso

entendimento, e somente pode "reverenciar-se, sendo, como é, o segredo que mais respeito incute de todos os que pertencem à Majestade divina" (p. 139).

Lutero também se vê forçado a aceitar um segundo corolário, ainda mais desesperador, dessa doutrina do homem. Já que todas as nossas ações inexoravelmente expressam nossa natureza decaída, jamais poderemos praticar algum ato que nos justifique diante de Deus e, assim, contribua para nos salvar. Na verdade, é esse o ponto de tensão entre Erasmo e Lutero, e o principal tema em debate na *Servidão da vontade* (Boisset, 1962, pp. 38-9). A polêmica com Erasmo não versa sobre a liberdade da vontade no sentido filosófico corrente. Lutero se mostra perfeitamente disposto a conceder que os homens tenham liberdade de "comer, beber, procriar, governar", e, até mesmo, a de praticar boas ações em conformidade "à justiça da lei civil e moral" (p. 275). O que faz questão de negar é a definição erasmiana da liberdade da vontade em termos de "um poder da vontade humana capacitando o homem a se dedicar às coisas que conduzem à salvação eterna" (p. 103). Lutero insiste no contrário: "Sendo os homens carne, e somente apreciando a mesma carne, segue-se que a livre escolha resulta apenas no pecado", e que todos os homens estão "marcados para a perdição, por seu desejo ímpio" (pp. 214, 226). Sem nenhuma esperança, assim conclui a *Servidão da vontade* que "a livre escolha não é nada", e que os atos virtuosos nenhum valor possuem no tocante à salvação (p. 241).

Tais conclusões sugerem a Lutero ainda outra idéia que, diz-nos ele, em certo momento o levou "às profundezas abissais do desespero" (p. 190). Ele concedeu que a impotência do homem é de tal ordem que ele jamais pode nutrir a esperança de salvar-se mediante seus próprios esforços. Argumentou que a onipotência de Deus é de tal dimensão que o Deus oculto, que "opera tudo em tudo", necessariamente possui uma completa antevisão de todos os acontecimentos futuros, da mesma forma que conhece tudo o que já se passou. (A essa altura, Lutero até mesmo toma posição no debate escolástico sobre a natureza do conhecimento que Deus tem de tudo o que haverá de acontecer, afirmando [p. 42] que "Deus conhece previamente todas as coisas, não de modo contingente, porém necessário e imutável").[3] A conseqüência dessas idéias, como ele se vê forçado a reconhecer, é uma doutrina de dupla predestinação: a tese de que alguns homens têm de estar predestinados à salvação, da mesma forma que outros estão predestinados à condenação eterna. E esse raio, para usar a imagem do próprio Lutero, parecia abrir um abismo insuperável entre Deus e o homem (p. 37). Deus parece terrível, implacável: é apenas a Ele que compete decidir, o que sem dúvida Ele já fez, quem entre nós haverá de ser poupado. O homem fica inteiramente sem socorro: é possível que todos nós estejamos condenados, e com toda a certeza homem algum pode alimentar qualquer esperança de mudar o seu destino.

Essa conclusão, uma vez alcançada, provocou em Lutero uma prolongada crise espiritual. Parece ter começado a se afligir já em 1505, quando, inesperadamente, abandonou a carreira que pretendia seguir no campo do direito, depois de uma série de incidentes pessoais que o traumatizaram, e se decidiu a ingressar no mosteiro agostiniano de Erfurt (Fife, 1957, p. 73). A crise parece haver se aprofundado em 1510, ao regressar de uma visita a Roma que o terá deixado, no dizer de Fife, "desiludido e em certa medida desalentado" quanto à situação da Igreja (Fife, 1957, p. 176). O próprio Lutero relata seu estado espiritual naqueles anos na autobiografia que publicou em 1545, como prefácio à edição de suas obras latinas, em Wittenberg (pp. 336-7). Tentou os tradicionais remédios monásticos do jejum e da oração, mas eles não puderam trazer-lhe qualquer consolo. Voltou-se para o estudo de Agostinho, mas isso apenas confirmou a desesperança que sentia. Estava à beira da blasfêmia, acusando e detestando Deus por dar aos homens uma lei que eles não tinham meios de obedecer, para que assim Ele pudesse, com justiça, condená-los por sua desobediência. Diz Lutero que chegou a odiar a própria palavra "justiça" (*iustitia*), que ele entendia referir-se à justiça de Deus no castigo dos pecadores, e se sentiu incapaz sequer de ler as passagens do Novo Testamento — em particular, as *Epístolas de são Paulo* — onde se confere lugar central ao conceito de justiça divina (Boehmer, 1946, p. 110).

Então, após anos de crescente angústia, Lutero de repente teve uma espantosa intuição, que lhe trouxe, em definitivo, o alívio tão ansiado. Com certeza ela lhe veio enquanto se dedicava, no mosteiro de Wittenberg, à mundana tarefa acadêmica de preparar um novo ciclo de palestras, estudando na sala da torre.[4] Lia os salmos e fazia sua paráfrase quando se sentiu tomado por uma interpretação totalmente nova de uma frase estratégica do Salmo 30, "Liberta-me em tua justiça" — *in iustitia tua libera me* (Boehmer, 1946, p. 109). Subitamente ocorreu-lhe que o conceito de justiça divina poderia não se referir a Seus poderes punitivos, mas, antes, a Sua disposição a mostrar misericórdia ante os pecadores, e a justificá-los desse modo, libertando-os de sua injustiça. Depois disso, conta-nos Lutero em sua autobiografia, ele se sentiu como se tivesse "renascido, entrando no paraíso por suas portas abertas" (p. 337).

Lutero menciona sua "experiência na torre" (*Turmerlebnis*) tanto na autobiografia quanto nas *Conversas à mesa*, registradas por Conrad Cordatus (pp. 193-4). O resultado — sua doutrina ultra-agostiniana da justificação —, conforme vários comentadores procuraram demonstrar nos últimos anos, na verdade constituiu o fruto de uma evolução gradual de seu pensamento. Contudo, os pioneiros no estudo acadêmico do desenvolvimento intelectual de Lutero — em especial Vogelsang, Bornkamm e Boehmer — foram unânimes em afirmar que essa doutrina resultaria de uma súbita epifania, que todos

eles dataram de algum momento no ano de 1513. Essa datação continuará seguramente a causar polêmica,[5] mas está fora de dúvida a importância crucial do episódio no desenvolvimento de Lutero: foi isso que, de um momento para outro, capacitou-o a cobrir o assustador abismo que divisava entre a onipotência divina e a injustiça humana. Foi nesse ponto que finalmente se sentiu apto, sob as instâncias de seu conselheiro espiritual, Johann von Staupitz, a voltar-se para um estudo intensivo das Epístolas de são Paulo, e a compor seus comentários sobre os *Romanos*, os *Gálatas* e os *Hebreus*. A decorrência foi uma teologia inteiramente nova, com base na qual ele pôde atacar o papado e toda a Igreja católica.

O cerne da teologia de Lutero reside em sua doutrina da justificação *sola fide*, "pela fé somente". Ele continua afirmando que ninguém jamais pode ter a esperança de se justificar — isso é, de garantir a salvação — em virtude de suas obras. Mas agora acrescenta que deve estar ao alcance de qualquer um a percepção da *gratia* de Deus — da "graça salvadora" que Ele terá concedido, como um favor fora de proporção com nenhum mérito humano, àqueles a quem predestinou para a salvação. Lutero assim se vê em condições de propor que o pecador deve ter por única meta alcançar a *fiducia*: uma fé plenamente passiva na justiça de Deus e, em decorrência, na possibilidade de obter a redenção e a justificação por meio de Sua graça misericordiosa.

Tão logo Lutero chegou a essa intuição fundamental, todas as demais características que vieram a marcar sua teologia foram encontrando seus devidos lugares. Antes de mais nada, ele se mostrou capaz de expor de forma consistente o conceito de justificação, sustentando sua doutrina da fé. Isso Lutero alcançou pela primeira vez nos sermões e debates de 1518-20, em particular no sermão de 1519 intitulado *Duas espécies de justiça* (Saarni-vaara, 1951, pp. 9-18, 92-5). Aqui, ele se afasta decididamente da tradicional idéia patrística da justificação como um processo gradativo de erradicação dos pecados do fiel. Em vez disso, vê a justificação como uma conseqüência imediata da *fides apprehensiva* — de "uma fé que apreende e apropria", capacitando inesperadamente o pecador a captar por si mesmo a justiça de Cristo, de modo a tornar-se "uno com Cristo, tendo a mesma justiça que Ele" (p. 298; cf. Althaus, 1966, p. 230). O resultado é uma ênfase extremamente forte na idéia de que a justiça do crente jamais é *domestica* — nunca é atingida, menos ainda merecida, por ele. Só pode ser-lhe *extranea* — uma "justiça estranha, instilada em nós sem nossas obras, pela graça somente" (p. 299). O fiel em qualquer ocasião é visto como *simul justus et peccator* — a um só tempo, pecador e justificado. Seus pecados jamais são apagados, mas sua fé garante que deixem de pesar contra ele.

O passo seguinte de Lutero consistiu em relacionar sua exposição da fé e da justificação com o processo pelo qual a vida do pecador vem a ser santificada. Esse tema seguinte também emerge com clareza, pela primeira vez, nos sermões de 1518-20 (Cranz, 1959, pp. 41-3). O cristão agora é descrito como o morador simultâneo de dois reinos — o de Cristo e o das coisas mundanas. A justificação do pecador vem primeiro, e ocorre "não aos pedaços, mas de uma vez só" (Cranz, 1959, p. 126). Como diz Lutero em seu sermão sobre as *Duas espécies de justiça*, a presença redentora de Cristo "traga todos os pecados num só instante" (p. 298). O processo de santificação "segue-se gradualmente", tão logo o pecador tenha adquirido a fé (Cranz, 1959, p. 126). A conseqüência é uma distinção que ocupa lugar central no pensamento social e político de Lutero, e também subjaz à doutrina que Melanchthon formulará, com tanta influência, das *adiaphora*: a distinção entre um conceito primário e passivo de justiça, que os cristãos podem atingir no reino de Deus, e uma justiça ativa ou civil, que não faz parte da salvação, mas continua sendo essencial para uma adequada regulação dos assuntos deste mundo.

O fato de Lutero adotar como eixo sua crença na graça redentora de Deus capacitou-o, ademais, a resolver o cruel dilema formulado pelo Velho Testamento, com sua lei que ninguém pode ter a esperança de seguir, e a ameaça de condenação eterna pairando sobre quem não conseguir obedecê-la. Sua resposta, que pela primeira vez se explicita na *Liberdade de um cristão*, de 1520, assume a forma de uma forte antítese entre as mensagens do Velho e do Novo Testamentos, de uma antítese entre mandamentos divinos de cumprimento impossível e suas promessas de redenção (p. 348). O propósito do Velho Testamento, diz-nos agora Lutero, consiste em "ensinar o homem a conhecer-se", de modo que "possa ele reconhecer sua incapacidade de praticar o bem e possa desesperar-se ante essa incapacidade" — chegando a um desespero análogo ao que o próprio Lutero sentira, de forma tão aguda (p. 348). Essa é "a estranha obra da lei". Já o Novo Testamento, em contraste, tem por propósito reconfortar-nos que, embora não tenhamos capacidade de atingir a salvação "tentando cumprir todas as obras da lei", podemos, porém, atingi-la "rápida e facilmente por meio da fé" (p. 349). Essa é "a obra adequada do Evangelho". A implicação dessa "dialética lei-Evangelho", para usarmos a expressão de McDonough, é que corresponde perfeitamente à experiência individual de pecado e graça, de "desespero-fé". E, com o contraste que Lutero estabelece entre essas duas posições, acrescenta McDonough, retornamos "ao âmago e cerne de suas convicções básicas" (McDonough, 1963, pp. 1-3).

A relação entre essas doutrinas serve, por sua vez, para iluminar mais uma característica da teologia luterana: o significado que, nela, assume Cristo. É por meio de Cristo que os homens recebem o seu conhecimento da

graça redentora de Deus. É por meio de Cristo, e somente dele, que nos emancipamos das exigências inatingíveis da lei, e nos chega a "boa-nova" de que a salvação é possível. Isso significa que, a despeito da insistência de Lutero nos poderes do Deus escondido, nada tem ele de místico, no sentido de convidar-nos meramente a contemplar a intangibilidade e infinitude de Deus. Lutero sempre envida o máximo de seus esforços para apresentar sua teologia como uma *theologia crucis* (teologia da cruz), na qual o sacrifício de Cristo continua sendo a chave de nossa salvação. Cristo é "o único pregador" e "o único salvador", que não apenas nos liberta do fardo de nada valermos moralmente, como também serve de "fonte e conteúdo do fiel conhecimento de Deus" (Siggins, 1970, pp. 79, 108).

Diante dessa cristologia de Lutero, parece um tanto equivocado dizer — como fez Troeltsch, em sua clássica exposição do pensamento social de Lutero — que o reformador teria encontrado "a revelação objetiva da lei moral" exclusivamente no Decálogo, e que para essa lei "Jesus e os apóstolos apenas forneceriam a confirmação" (Troeltsch, 1931, p. 504). Tal veredito certamente vale para Calvino, a cujos olhos o Velho Testamento sempre teve uma relevância moral que sequer necessitava de qualquer mediação. Mas, no caso de Lutero, desse modo se perde de vista o papel transformador por ele atribuído ao sacrifício de Cristo. Pois uma grande diferença entre ele e Calvino é que, segundo o reformador de Wittenberg, Cristo não veio somente para cumprir a lei, mas também para libertar os fiéis de suas exigências, o que efetuou pela força redentora de Seu mérito e amor. Disso se segue que para Lutero, ao contrário de Calvino, sempre será fundamental entender os mandamentos da lei à luz do Evangelho, e não o Evangelho à luz da lei (Watson, 1947, p. 153).

Finalmente, é o solifideísmo de Lutero — sua doutrina da justificação "pela fé somente" — que está na base dos dois traços centrais de seu conceito herético de Igreja. Primeiro, ele desqualifica a importância da Igreja enquanto instituição visível. Se alcançar a *fiducia* constitui o único meio pelo qual o cristão pode esperar a salvação, não resta lugar para a idéia canônica da Igreja como autoridade interposta, medianeira entre o indivíduo fiel e Deus (Pelikan, 1968). A verdadeira Igreja não passará de uma invisível *congregatio fidelium*, de uma congregação dos fiéis unidos em nome de Deus. Isso Lutero expôs mediante um conceito de sublime simplicidade, inteiramente contido em sua tese de que a palavra grega *ecclesia*, que o Novo Testamento costuma utilizar a fim de designar a Igreja primitiva, deveria ser traduzida simplesmente como *Gemeinde*, ou congregação (Dickens, 1974, p. 67). Contudo, embora dissesse que "uma criança de sete anos sabe o que é a Igreja" e insistisse na aparente simplicidade de sua doutrina, não foram poucos os mal-entendidos que ela suscitou, levando vários a entender, em especial, que Lutero se dispunha a "erigir uma Igreja tal como Platão constituíra sua cidade, que não existe em lugar algum".[6] Em seus escritos teológicos da maturidade, o reformador procurou opor-se a essas obscuridades, acrescentando que, se a Igreja é meramente uma *communio* (comunhão), também é uma *republica*, e nessa qualidade necessita ter uma encarnação visível neste mundo (Watson, 1947, pp. 169-70; Cranz, 1959, pp. 126-31). Seu tratado *Sobre os concílios e a Igreja*, que veio a lume em 1539, até mesmo enumera, com certo destaque, as "marcas" ou sinais considerados necessários (embora não suficientes) para distinguir uma irmandade que genuinamente constitua um "santo povo cristão" de um mero grupo de papistas ou "demônios antinomistas"* (Lutero pensava nos anabatistas), que alegassem ter recebido a luz divina (p. 150). Ainda introduzindo essas concessões, porém, Lutero continuava a insistir em que a verdadeira Igreja não tinha existência real, exceto no coração de seus membros fiéis. Sua convicção central sempre foi que a Igreja pode ser simplesmente identificada a *Gottes Volk*, ao "povo de Deus, vivendo da palavra divina" (Bornkamm, 1958, p. 148).

A segunda característica distintiva em seu conceito de Igreja é que, ao enfatizar a idéia da *ecclesia* como nada mais que uma *congregatio fidelium*, Lutero também reduz ao mínimo o caráter separado e sacramental do sacerdócio. É disso que resulta a doutrina do "sacerdócio de todos os fiéis" (Rupp, 1953, pp. 315-6). Esse conceito e suas implicações sociais aparecem mais desenvolvidos no seu célebre *Manifesto* de 1520, dirigido "à nobreza cristã da nação germânica". O reformador aqui argumenta que, se a Igreja é apenas *Gottes Volk*, só pode haver "engodo e hipocrisia" na pretensão de que "papa, bispo, padres e monges sejam chamados estado espiritual, enquanto aos príncipes, senhores, artesãos e lavradores se chama estado temporal" (p. 127). Lutero deseja abolir todas essas falsas dicotomias, e insistir no fato de que "todos os cristãos em verdade pertencem ao estado espiritual", já que nele figuram, não em virtude de seu papel ou posição na sociedade, mas apenas graças a sua igual capacitação para a fé, que os torna todos igualmente capazes de ser "espirituais e [de constituir] um povo cristão" (p. 127). Desenvolve essa argumentação, em parte, a fim de sustentar que todos os crentes, e não somente a classe sacerdotal, têm igual dever e condição de socorrer seus irmãos e de assumir a responsabilidade por seu bem-estar espiritual. Mas seu principal empenho consiste, claramente, em reiterar sua convicção de que todo indivíduo que for um cristão fiel pode relacionar-se com Deus, sem necessidade de qualquer intermediário. O resultado é que em toda a sua eclesiologia, bem como no conjunto de sua teologia, constantemente nos vemos

(*) Ou seja, aqueles a quem o cristão teria sido libertado, pela graça, da obediência à lei (*nomos*, em grego). (R. J. R.)

reconduzidos à figura — central — do indivíduo cristão, com sua fé na graça redentora de Deus.

AS IMPLICAÇÕES POLÍTICAS

A teologia de Lutero trazia consigo duas implicações políticas da maior importância, que, somadas, respondem pelo que é mais distintivo e influente em seu pensamento social e político. Primeiro, ele assume um claro compromisso de repudiar a idéia segundo a qual a Igreja possui poderes de jurisdição, e por isso detém autoridade para dirigir e regular a vida cristã. É obviamente o abuso desses supostos poderes o que Lutero mais denuncia, e em especial o tráfico de indulgências, que foi tema de sua indignação inicial, expressa nas *Noventa e cinco teses*. A venda de indulgências era um escândalo que vinha de longe (já denunciado por Chaucer), devendo sua base teológica à bula *Unigenitas*, de 1343.[7] Esse diploma dizia que os méritos que Cristo exibira ao sacrificar-se eram maiores do que o necessário para redimir toda a raça humana. Por isso, proclamava, a Igreja tinha o poder de conceder esses méritos adicionais vendendo indulgências (isto é, remissões de penitência) a quem confessasse haver pecado. A doutrina recebeu uma perigosa extensão com Sisto IV, afirmando, em 1476, que as almas no purgatório também poderiam ser socorridas ao se adquirir uma indulgência em seu favor. Apenas um passo era necessário para se chegar, dessa doutrina, à crença popular — mencionada por Lutero, na vigésima primeira de suas *Noventa e cinco teses* — segundo a qual, pagando-se em dinheiro a indulgência, alguém podia eventualmente abreviar seus próprios padecimentos após a morte (p. 127). A essa altura, já se terá evidenciado por que esse sistema estava particularmente sujeito às críticas de Lutero. Para o reformador, a crença na eficácia das indulgências não passava da mais perversa entre as perversões de uma doutrina mais ampla que ele, na qualidade de teólogo, viera a considerar inteiramente falsa: a doutrina de que está em mãos da Igreja capacitar um pecador a alcançar a salvação, por meio de sua autoridade e sacramentos. Conforme vimos, ele chegara à conclusão de que, se um pecador atinge a *fiducia*, será salvo sem a Igreja; se não a atinge, nada que a Igreja faça jamais poderá ajudá-lo. A pretensão pontifícia a remitir o salário do pecado assim soava, a Lutero, como simplesmente a mais grotesca entre todas as tentativas da Igreja para desqualificar essa verdade central. Essa tese é sustentada com o máximo vigor no ataque ao papado e a seus agentes que domina a maior parte do *Manifesto* à nobreza cristã. "Por dinheiro que lhes pagam, eles tornam a injustiça em justiça, e anulam juramentos, votos e contratos, assim suprimindo e ensinando-nos a suprimir a fé e a fidelidade que foram prometidas. Asseveram que o papa tem autoridade para praticar isso. É o diabo quem os ensina a dizer tais coisas. Vendem-nos doutrina tão satânica, e por ela são pagos, de modo que nos ensinam o pecado e nos conduzem para o inferno" (p. 193).

O verdadeiro alvo dos ataques de Lutero, contudo, não foi tanto o fato de a Igreja abusar de seus poderes — mas a sua mera pretensão a exercer tais poderes sobre uma sociedade cristã. Foi isso o que o levou a repudiar todas as instituições da Igreja que estivessem fundadas na tese segundo a qual o clero constitui uma classe distinta, com jurisdições e privilégios específicos. Esse ataque, na verdade, decorria de sua crença na natureza espiritual da verdadeira Igreja, e especialmente da doutrina, como diz o *Manifesto*, de que "mediante o batismo, todos nós somos consagrados sacerdotes" (p. 127). Uma conseqüência disso foi a rejeição por completo do direito canônico. Lutero insiste, no *Manifesto*, em que a única razão por que "os romanistas" desejam conservar seu sistema jurídico distinto, que "os isenta da jurisdição da autoridade temporal cristã", é a fim de "estarem livres para cometer o mal", sabendo que dele escaparão impunes (p. 131). Por isso, uma de suas propostas é que "seria muito bom que todo o direito canônico fosse revogado por inteiro", já que "a maior parte dele a nada recende, a não ser arrogância e ganância", enquanto a autoridade absoluta do papa sobre a interpretação de seu conteúdo torna qualquer estudo rigoroso do mesmo "mera farsa e perda de tempo" (p. 202). Seis meses não se haviam passado da publicação do *Manifesto*, e Lutero pusera suas convicções à obra. Presidiu uma queima de livros em Wittenberg, no mês de dezembro de 1520, na qual não apenas destruiu a bula pontifícia *Exsurge Domine*, que pronunciara sua excomunhão, como também entregou às chamas os Decretais e outros comentários dos canonistas (Fife, 1957, p. 581). Essa firme decisão de rejeitar a idéia de um estado clerical distinto também o levou a atacar as ordens mendicantes, bem como a repudiar o próprio ideal de um estilo de vida monástico. Esse tema vemos esboçado no *Manifesto*, que inclui a exigência de "que não se permita a construção de novas casas para as ordens mendicantes", e de que todos os conventos e mosteiros existentes sejam regulados "da mesma forma que no princípio, em dias dos apóstolos" (pp. 172-4). Mas seu principal ataque data de 1521, quando editou o importante tratado intitulado *O veredito de Martinho Lutero sobre os votos monásticos*. A vida monástica aqui é denunciada tanto por violar "a liberdade evangélica" quanto por atribuir valor desmedido às obras, assim se voltando diretamente "contra a fé cristã" (pp. 295-6). O livro se encerra numa empolgada defesa da tese segundo a qual "o monasticismo é contrário ao senso comum e à razão", o que Lutero aproveita para ridicularizar o ideal monástico de celibato e defender, com todo o vigor, o matrimônio clerical (p. 337).

As objeções formuladas por Lutero à posição social e aos poderes da Igreja também o levaram a repelir toda e qualquer pretensão das autoridades eclesiásticas a exercer jurisdição sobre os assuntos temporais. Às vezes se afirma que dessa forma ele veio a defender "uma jurisdição do Estado distinta da da Igreja" (Waring, 1910, p. 80). Mas, na verdade, o ponto central em sua doutrina da Igreja consiste em que, não passando ela de uma *congregatio fidelium*, será errado dizer que possua qualquer jurisdição distinta. Sem dúvida, nessa tese é bastante fácil o leitor equivocar-se, já que Lutero continua se referindo aos dois reinos (*Zwei Reiche*) por meio dos quais Deus exerce Seu pleno domínio sobre este mundo. O cristão, diz o reformador, é súdito de ambos esses "regímens", e Lutero até mesmo alude ao governo do reino espiritual como sendo "o governo da mão destra de Deus" (Cargill Thompson, 1969, pp. 169, 177-8). De modo geral, porém, resulta suficientemente claro que, ao discutir o poder no reino espiritual, Lutero tem em mente uma forma de governo puramente interna, "um governo da alma", sem nenhuma relação com os assuntos temporais, e inteiramente dedicado a socorrer os fiéis no rumo da salvação. Essa leitura pode confirmar-se, sem maior dificuldade, considerando-se o importante tratado de 1523, sobre *A autoridade temporal, e em que medida ela deve ser obedecida*, um dos documentos essenciais no pensamento social e político de Lutero. Ele fundamenta sua análise numa distinção entre a justificação imediata e a posterior santificação do fiel que peca (p. 89). Concorda que os cristãos vivem a um só tempo em dois reinos, o de Cristo e o do mundo. Disso, procede identificar o primeiro com a Igreja e o segundo com o domínio da autoridade temporal. A Igreja assim se diz inteiramente regida por Cristo, cujos poderes são apenas espirituais, já que — por definição — os cristãos não necessitam de qualquer coerção. Do reino da autoridade temporal também se entende que é ordenado por Deus, mas constitui um domínio plenamente distinto, dado que a espada se concede aos governantes seculares a fim de assegurar que a paz civil se mantenha entre os pecadores (p. 91). Todos os poderes coercitivos assim são tratados como temporais por definição, uma vez que os poderes do papa e dos bispos consistem em "nada mais do que em inculcar o verbo divino", e portanto não constituem "matéria de autoridade e poder", no sentido mundano (p. 117). Conclui-se, assim, que toda pretensão do papa ou da Igreja a exercer qualquer jurisdição mundana em decorrência de seu ofício deve representar uma usurpação dos direitos das autoridades temporais.

As premissas teológicas de Lutero não somente o levaram a atacar os poderes jurisdicionais da Igreja, como também a preencher o vazio de poder assim criado, procedendo a uma defesa correspondente das autoridades seculares. Antes de mais nada, ele deu seu aval a uma extensão, sem precedentes, da gama de seus poderes. Se a Igreja se reduz a uma *congregatio fidelium*,

segue-se que as autoridades seculares devem ter o direito exclusivo a exercer todos os poderes coercitivos, inclusive sobre a própria Igreja. Isso naturalmente não causa danos à Igreja genuína, porque ela consiste num puro reino espiritual, mas com toda a clareza coloca a Igreja visível sob o controle do príncipe devotado à religião. Isso tampouco significa que o *rex* se converta em *sacerdos*, nem que a ele se atribua qualquer autoridade a emitir juízos sobre o conteúdo da religião. Seu dever consiste simplesmente em favorecer a pregação do Evangelho e em defender a verdadeira fé. Mas isso significa, sem nenhuma dúvida, que Lutero está disposto a admitir um sistema de Igrejas nacionais independentes, nas quais o príncipe detém o direito de nomear e demitir sacerdotes e bispos, bem como de controlar e dispor da propriedade eclesial. Essa tese se encontra afirmada com a devida ênfase no início do *Manifesto*, ao dizer Lutero que, "sendo o poder temporal ordenado por Deus a fim de punir os maus e proteger os bons, deve ter a liberdade de cumprir seu ofício no corpo inteiro da cristandade sem restrição e sem acepção de pessoas, pouco importando que afete o papa, os bispos, padres, freiras ou quem quer que seja" (p. 130). Para Lutero, isso queria dizer que a tremenda batalha teórica travada durante a Idade Média, entre os protagonistas do *regnum* e do *sacerdotium*, chegava subitamente ao fim. A idéia do papa e do imperador como poderes paralelos e universais desaparece, e as jurisdições independentes do *sacerdotium* são confiadas às autoridades seculares. Na fórmula de Figgis, Lutero suprimiu "a metáfora dos dois gládios; doravante, haverá apenas um, manejado por um príncipe de bom conselho e santa fé" (Figgis, 1960, p. 84).

Lutero passou a uma defesa ainda mais radical das autoridades temporais ao abordar a questão do fundamento para os poderes que seria legítimo elas reivindicarem. Afirma, com bastante ênfase, que todos os decretos delas emanados devem ser vistos como imediata dádiva e expressão da providência divina. Por isso, causa alguma estranheza ouvir, de Allen, por exemplo, que Lutero jamais se preocupa "com qualquer questão relativa à natureza ou derivação da autoridade" (Allen, 1957, p. 18). Lutero dificilmente poderia reconhecer de forma mais explícita que toda autoridade política emana de Deus. O texto ao qual sempre se refere, e que ele considera a passagem mais importante de toda a Bíblia a propósito da obrigação política, é a injunção de são Paulo (no início do capítulo XIII da *Epístola aos romanos*) para que nos sujeitemos às mais altas potestades, e tratemos os poderes existentes como provindos de Deus. A influência de Lutero contribuiu para tornar esse, durante toda a era da Reforma, o texto mais citado a respeito dos fundamentos da vida política; e, no tratado da *Autoridade temporal*, já fornece a base para toda a sua argumentação. Ele começa afirmando que "devemos prover uma base sã para o direito civil", e seu argumento inicial reza que tal base deve procurar-

se, antes de mais nada, na injunção paulina: "Toda alma se sujeite à autoridade governante, pois não há autoridade que não provenha de Deus" (p. 85).

Esse engajamento político de Lutero leva sua análise do poder dos príncipes a dividir-se em duas direções. Antes de mais nada, ele insiste em que o príncipe tem o dever de utilizar segundo a fé religiosa os poderes que Deus lhe concedeu, acima de tudo, para "dar ordens no rumo da verdade". A exposição mais importante desse tema ocupa a parte conclusiva do tratado da *Autoridade temporal*. O príncipe "deve devotar-se realmente" a seus súditos. Não apenas é sua obrigação estimular e defender a verdadeira religião junto a eles, mas também "protegê-los e conservá-los em paz e abundância", e "tomar para si as necessidades dos súditos, lidando com elas como se fossem suas próprias necessidades" (p. 120). Jamais deve exceder sua autoridade, e em particular tem de evitar qualquer tentativa de "ordenar ou coagir alguém, pela força, a acreditar em tal ou qual coisa", já que a regulação de "assunto [tão] secreto, espiritual e oculto" jamais se pode dizer que dependa de sua competência (pp. 107-8). Suas principais obrigações consistem apenas "em induzir a paz externa", em "impedir as más ações" e, de modo geral, em assegurar que "as coisas externas" sejam "ordenadas e governadas na terra" de forma decente e temente a Deus (pp. 92, 110).

Na verdade, Lutero não acredita que os príncipes e nobres de seu tempo tenham recebido educação que os capacite a cumprir, em sã consciência, essas tarefas. Pouquíssimos deles, observa no final de seu *Manifesto* à nobreza, têm alguma noção da "tremenda responsabilidade que resulta de ocupar as posições mais elevadas" (p. 215). Nessa obra, Lutero denuncia a formação proporcionada pelas universidades, onde estudantes religiosos se vêem expostos aos falsos princípios morais e políticos do "cego mestre pagão, Aristóteles" (p. 200). E, no tratado sobre a *Autoridade temporal*, manifesta seu desdém pelos ideais humanísticos da boa conduta aristocrática e principesca, ridicularizando todas "as diversões dos príncipes — a dança, a caça, a corrida, o jogo e análogos prazeres mundanos" (p. 120). O efeito de todas essas influências perniciosas é que "um príncipe sábio constitui ave extremamente rara" (p. 113). Lutero insiste, repetidas vezes, em que os chefes da sociedade política costumam ser, na prática, "bobos consumados", os "piores patifes da terra" (pp. 106, 113). A certa altura, até afirma, em tom de desespero, que "Deus todo-poderoso enlouqueceu os nossos governantes" (p. 83).

Lutero deixa claro, além disso, que nenhum respeito ou obediência se deve a tais governantes indignos, sempre que tentam envolver seus súditos em suas práticas ímpias e escandalosas. Estabelece um limite bastante preciso para a autoridade dos príncipes ao insistir, numa frase bem de seu gosto, que eles não passam das "máscaras", ou *larvae*, de Deus. Se um governante arranca a máscara que o identifica como lugar-tenente de Deus, e manda seus súditos agirem de forma má ou ímpia, não deve jamais ser obedecido. O súdito deve seguir sua consciência, ainda que isso implique desobedecer ao príncipe. Esse ponto se expressa sob forma de um catecismo, ao término do tratado sobre a *Autoridade temporal*. "E se um príncipe agir erradamente? Está seu povo obrigado a segui-lo também nesse caso?" A resposta é: "Não, porque ninguém tem o dever de agir erradamente" (p. 125). Lutero não mostra qualquer hesitação nesse aspecto de sua doutrina da obrigação política. Trata toda pretensão a um poder absoluto como um equívoco e uma perversão da autoridade por Deus conferida aos príncipes (Carlson, 1946, p. 267). E seguidas vezes apela, para confirmar essa convicção sua, a uma passagem no livro dos Atos dos apóstolos que, sem dar margem a qualquer dúvida, requer que "Devemos obedecer a Deus (que deseja o direito) mais do que aos homens".[8] Para Lutero, assim como para os reformadores que se seguem e que continuamente retornarão ao mesmo texto, esse sempre tem o sentido de impor uma decisiva limitação ao dever genérico de obediência política.

Mas Lutero também se sente solicitado na direção oposta pela enorme importância que confere à doutrina paulina segundo a qual "todas as potestades que existem provêm de Deus". A despeito de sua insistência na idéia de que jamais se deve obedecer a um governante ímpio, ele afirma com igual segurança que a tal príncipe nunca se deve opor uma resistência ativa. Sendo todos os poderes ordenados por Deus, resistir a um deles equivaleria, mesmo tratando-se de um tirano, a opor-se à vontade divina. Esse agudo contraste entre os deveres da desobediência e da não-resistência à tirania se evidencia melhor na parte central do tratado sobre a *Autoridade temporal*. Se o príncipe mandar que você cometa o mal, é seu direito recusar-se, dizendo que "não é apropriado Lúcifer sentar-se ao lado de Deus". Mas, se o príncipe "por essa razão confiscar a sua propriedade, a fim de punir tal desobediência", você deve submeter-se passivamente, e "dar graças a Deus porque Ele o considerou digno de sofrer em nome do mundo divino" (p. 112). Lutero em nenhum momento atenua sua tese anterior de que tal conduta constitui um ato de tirania, por parte do príncipe, e de que jamais devemos "endossá-la, ou erguer um dedo sequer em sinal de conformismo ou de obediência". Mas insiste, assim mesmo, em que nada mais resta a fazer, já que "não se deve resistir [à tirania], porém, simplesmente, suportá-la" (p. 112).

No começo da década de 1530, quando parecia provável que os exércitos do Império esmagassem a Igreja luterana, o reformador veio a mudar, súbita e definitivamente, suas idéias a respeito de questão assim crucial. Contudo, no decênio anterior, Lutero tinha uma razão específica para insistir ao máximo na doutrina da não-resistência: ele temia, com os demais reformadores, que seu clamor por mudanças na religião fosse desacreditado devido a uma associação com o radicalismo político. Foi isso o que o levou a emitir

a *Sincera advertência*, de 1522, que dirigiu a "todos os cristãos", alertando-os "para que se acautel[ass]em contra a insurreição e a rebelião". Otimista, ele previa que, a despeito da perversidade intrínseca à Igreja católica, na verdade não ocorreria nenhuma rebelião contra ela. Mas também se valeu da oportunidade para advertir seus leitores, num tom bem mais alarmado, de que "Deus proibira a insurreição", pedindo assim, àqueles "que leiam e compreendam corretamente os meus ensinamentos", para reconhecer que nada, neles, poderia justificar ou escusar qualquer tentativa de levar a cabo uma revolução política (pp. 63, 65).

Quando a Revolução Camponesa estourou na Alemanha, em 1524, os temores de Lutero, no sentido de que os radicais viessem a distorcer suas lições políticas, alcançaram o nível da histeria, induzindo-o a reagir à revolta com chocante brutalidade.[9] Antes de começar a luta mais séria, sua primeira reação consistiu em viajar até a Turíngia, um dos centros de maior descontentamento, e em publicar nessa região sua irenista *Advertência pela paz*. Nesse texto, ele simplesmente exortava os príncipes a tentar a conciliação, e recordava aos camponeses que "o fato de serem os governantes ímpios e injustos não desculpa a desordem e a revolta" (p. 25). Em maio de 1525, porém, os camponeses já haviam conseguido vitórias notáveis na Turíngia, e pilhavam propriedades em todo o Sul da Alemanha. Lutero então reagiu com uma explosão que ficou célebre, *Contra as hordas camponesas, que pilham e assassinam*. Essa breve mas devastadora tirada se fundamenta diretamente na ordem de são Paulo: que "todo homem se submeta às autoridades constituídas". Os camponeses, tendo ignorado por completo essa injunção, "agora violam de maneira deliberada e violenta o seu juramento de obediência". Isso constitui um "pecado [tão] terrível e horroroso" que todos eles "assim mostraram merecer, inúmeras vezes, a morte". Como tentaram resistir à vontade e às ordens de Deus, podemos concluir, com certeza, que todos eles já "se perderam de corpo e alma" (pp. 49-50).

Não foi apenas o pavor imediato à rebelião que levou Lutero a depor ênfase tão irrestrita no dever de não-resistência; é impossível desculpar o tom de seu panfleto contra os camponeses, alegando que se tratasse somente de uma aberração momentânea, induzida por uma crise política de momento. A posição por ele assumida decorria necessariamente de uma convicção teológica central sua, segundo a qual todo o quadro existente da ordem social e política constitui reflexo direto da vontade e providência divinas. Isso se evidencia bastante bem no importante tratado político que editou no ano seguinte à Rebelião Camponesa, discutindo *Se também os militares podem alcançar a salvação*. Começa reiterando, uma vez mais, que o povo deve dispor-se a "sofrer tudo o que lhe possa suceder", de preferência a "lutar contra o seu senhor e tirano" (pp. 112-3). Algumas das razões aduzidas são de ordem prática: "É fácil mudar um governo, mas difícil conseguir um que seja melhor, e o perigo é não ter êxito nisso" (p. 112). Mas a principal razão é, em sua essência, teológica: como a instituição do poder político assenta "na vontade e mão divinas", segue-se que "os que resistem a seus governantes resistem à ordenação de Deus, como ensina são Paulo" (pp. 112, 126).

Pode parecer que uma doutrina tão rigorosa da não-resistência acabe gerando uma conseqüência embaraçosa: tornar Deus o autor do mal, já que nos leva a dizer que Ele ordena o poder do louco e do tirano, assim como o do príncipe pio. Lutero reconhece essa dificuldade, e aborda-a no trabalho sobre a possibilidade de se salvarem os homens de profissão militar. Propõe uma resposta que estará fadada a ter enorme influência, derivada de santo Agostinho, que não apenas se mostra compatível com a doutrina luterana da não-resistência, como, na verdade, até mesmo contribui para reforçá-la. Insiste, simplesmente, que a razão para príncipes maus e tiranos serem, de tempos em tempos, ordenados por Deus, são, como diz Jó, "os pecados do povo". Será "cegueira e perversidade" o povo pensar que a mera força bruta sustenha o governante mau, e que portanto "o tirano governe por ser um arrematado patife". A verdade é "que ele governa não por ser patife, mas devido aos pecados do povo" (p. 109).

Assim podemos dizer, dos mais importantes textos políticos de Lutero, que eles encarnam dois princípios condutores, ambos destinados a exercer extraordinária influência em nossa história. Ele trata o Novo Testamento, e em particular as injunções de são Paulo, como autoridade final em todas as questões fundamentais acerca da conduta adequada a seguir na vida social e política. E sustenta que a posição política prescrita no Novo Testamento consiste na plena submissão do cristão às autoridades seculares — ao mesmo tempo que confere à gama desses poderes uma extensão crucial, fundando-os de modo tal que em nenhuma circunstância será legítimo opor-lhes qualquer resistência. A articulação de tais princípios não exige recurso algum ao conceito escolástico de um universo regido pela lei, e praticamente nenhum apelo, sequer, ao conceito de uma lei natural intuída pelo homem: a palavra final de Lutero está baseada, sempre, na Palavra de Deus.

11
OS PRECURSORES DO LUTERANISMO

A nova teologia de Lutero, e as doutrinas sociais e políticas que ele derivou dela, em pouco tempo obtiveram a aceitação oficial numa vasta área da Europa do Norte. Os primeiros passos nessa direção se deram na Alemanha, onde o eleitor da Saxônia, Frederico, o Sábio, tomou a iniciativa de proteger Lutero após sua excomunhão, em 1520 (Fife, 1957, pp. 586-91). Cinco anos mais tarde, quando a Frederico sucedeu seu filho, o eleitor João, a Saxônia tornou-se um principado luterano. O mesmo ano presenciou a aceitação do luteranismo por Alberto de Hohenzollern, no ducado da Prússia, e no ano seguinte o jovem landgrave Filipe de Hesse reuniu um sínodo, em Homberg, para submeter seus territórios à fé luterana. Em 1528, a relação dos príncipes germânicos que haviam deixado a Igreja católica incluía os duques de Brunswick e Schleswig, o conde de Mansfeld e o margrave de Brandenburgo-Ansbach; em 1534, a eles já se tinham somado os senhores de Nassau, Pomerânia e Württemberg. Várias cidades imperiais também se haviam convertido. Em 1525, os luteranos controlavam Altenburgo, Bremen, Erfurt, Gotha, Magdeburgo e Nuremberg; em 1534, eram igualmente suas Augsburgo, Frankfurt, Hanover, Estrasburgo e Ulm.[1]

A Escandinávia foi a região seguinte a adotar a nova fé. A Reforma começou deitando raízes na Dinamarca, depois que o duque de Schleswig-Holstein assumiu o trono, com o título de Frederico I, sucedendo, em 1523, a Cristiano II, que partira para o exílio. No Herredag por ele reunido em 1526, o novo rei desferiu um violento golpe no direito do papa a confirmar os bispos dinamarqueses, e quatro anos mais tarde dava seu endosso aos 43 artigos de fé luterana redigidos por Hans Tausen, "o Lutero da Dinamarca". Depois de uma guerra civil e de um interregno no início da década de 1530, a Coroa por fim veio ter ao reformador Cristiano III, em 1536. Esse príncipe prontamente afastou os bispos católicos, que haviam constituído o maior fator de resistência a sua ascensão ao trono, e assim completou oficialmente a Reforma, a qual então se viu imposta à Islândia e Noruega, que eram dependências da Dinamarca

(Dunkley, 1948, pp. 45-6, 62). Uma série análoga de acontecimentos se constata na Suécia, depois das vitórias de Gustavo Vasa na guerra de independência travada contra a Dinamarca, em 1523. O primeiro passo oficial foi dado na Dieta de Vasteras, em 1527, quando pela primeira vez se permitiu livremente a pregação luterana. A Reforma se consumou numa dieta ulterior, de 1544, uma vez esmagada uma reação católica no Sul do país (Roberts, 1968, p. 136).

Os países seguintes a se converter à nova fé foram a Escócia e a Inglaterra. Em inícios da década de 1540, a Escócia pareceu ter sua oportunidade de reforma com apoio oficial, quando a derrota de suas tropas em Solway Moss acarretou um aumento da influência inglesa nos assuntos locais. Contudo, os escoceses preferiram aliar-se à França, que por sua vez tratou de integrá-los na Contra-reforma. Em conseqüência, foi preciso uma forte atuação dos calvinistas radicais, bem como a revolução por eles inspirada no final dos anos 1550, para que a Escócia terminasse aceitando a Reforma. Na Inglaterra, ao contrário, esta se realizou de forma gradativa, assumindo, em alguns de seus estágios, as feições de movimento oficial. Começou com o rompimento de Henrique VIII com Roma, em inícios da década de 1530, e com a ofensiva do Parlamento contra os poderes da Igreja; tomou direção mais doutrinária (e mais calvinista) entre 1547, data da ascensão de Eduardo VI ao trono, e 1553, quando a ele sucedeu sua irmã Maria; e completou-se, após a morte de Maria, em 1558, com o sucesso demonstrado na constituição daquele híbrido ímpar, a consolidação ou compromisso (*settlement*) da Igreja anglicana.

A questão que agora devemos considerar é, obviamente, por que a mensagem de Lutero, e em particular suas implicações sociais e políticas, terão exercido tanta atração sobre países tão diferentes. Há, sem dúvida, muitas perspectivas das quais tratar essa questão, e cada uma delas pode sugerir seu próprio elenco de respostas. Para o historiador do pensamento político, porém, o fator mais importante só pode ser o dado de que as doutrinas políticas de Lutero, e as premissas teológicas em que elas se fundavam, estavam filiadas de bastante perto a numerosas tradições bem arraigadas do pensamento medieval tardio. Tão logo Lutero vozeou seu protesto, os expoentes dessas tradições tenderam a ser arrastados pelo amplo movimento de reforma religiosa, reforçando-o com sua presença e concorrendo para garantir que a mensagem luterana fosse, primeiro, ouvida e analisada com certa simpatia, e assim pudesse adquirir uma influência imediata e bem difundida.

A INSUFICIÊNCIA DO HOMEM

É evidente, antes de mais nada, que a teologia propriamente luterana deriva, em ampla medida, de duas importantes correntes tardo-medievais de

reflexão sobre as relações do homem com Deus. Conforme vimos, Lutero depunha forte ênfase na insuficiência da razão humana; em simetria a essa primeira, no caráter absoluto da liberdade de Deus; e finalmente, em conseqüência, na necessidade de o pecador colocar toda a sua confiança na justiça divina. Essas teses faziam eco a numerosas doutrinas associadas à *devotio moderna*, movimento místico promovido pela Irmandade da Vida Comum na Alemanha e Países Baixos pelos fins do século XIV. Quem deu início a esse movimento foi o devoto Gerard Groote (1340-84), com uma campanha de prédicas nas quais acentuava a necessidade de uma reforma moral e defendia os ideais de pobreza apostólica e de vida comunal (Hyma, 1965, pp. 28-35). A convicção central em seus ensinamentos, que ele pode haver derivado de alguns místicos de inícios do século XIV, como Mestre Eckhart (m. 1327) e seu discípulo Johannes Tauler (*c.* 1300-31), era que todos os esforços que os homens possam envidar a fim de se fazer querer por Deus nada expressam além de uma vaidade pecaminosa: por isso, o fiel deve ter por meta apenas manter passiva a sua alma, simplesmente aceitando a graça divina (Hyma, 1965, pp. 17-24). Os discípulos de Groote trataram de formar comunidades monásticas — a primeira delas em Windesheim, nos Países Baixos —, nas quais procuravam adestrar-se, mediante aulas e exercícios místicos, para cultivar essa relação de autêntica submissão a Deus (Hyma, 1965, pp. 59-62). No começo do século XV, suas irmandades começaram a se difundir pelo Norte da Alemanha — a primeira delas em Münster, em 1401 —, não demorando a exercer importante influência por toda a região. Seu misticismo concorreu para incentivar o surgimento de numerosas obras místicas, entre as quais a anônima *Teologia germânica*, que data mais ou menos de 1400, e, mais importante de todas, da lavra de Thomas à Kempis (1380-1471), a *Imitação de Cristo* (Hyma, 1965, pp. 166-70). Mas o cerne de sua influência decorria da ênfase agostiniana que as irmandades colocavam na natureza decaída do homem, e de sua necessidade de redescobrir uma fé pessoal na graça redentora de Deus. Essa inspiração se fez presente, na segunda metade do século XV, em vários teólogos alemães entre os mais importantes, que por haver desenvolvido esses temas receberam às vezes a etiqueta de "reformadores antes da Reforma".[2] Um dos exemplos mais impressionantes dessa tendência se encontra na obra de Johann Wessel Gansfort (*c.* 1419-89), que estudou com a Irmandade da Vida Comum durante dezessete anos, de 1432 até ele mudar-se, em 1449, para a Universidade de Colônia (Miller, 1917, vol. I, pp. 43-9). Suas convicções aparecem com toda a clareza na carta aberta por ele dirigida, em 1489, a Jacob Hoeck, que tentava defender a praxe pontifícia da concessão de indulgências plenárias.[3] Gansfort argumenta que essa prática exprime um equívoco quanto à relação do homem com Deus. Nenhum ato humano, nem mesmo um ato do papa, pode ajudar um pecador a alcançar mérito. É

"absurdo e inconveniente" acreditar que um mero "decreto humano" possa modificar "o valor de um ato bom aos olhos de Deus" (p. 99). A única via pela qual seja possível alcançar mérito é mediante a "infusão da graça", que Deus em sua misericórdia possa entender de nos conferir (p. 110). Isso significa, por sua vez, que serão irrelevantes todos os esforços do papado e da Igreja a fim de ajudar os homens no rumo da salvação, já que "o papa não pode prodigar graça a ninguém", e "não pode discernir se ele ou qualquer outra pessoa está em estado de graça" (p. 117). A única esperança para o fiel que haja pecado consiste em entrar numa relação pessoal de confiança com Deus, tratando as Escrituras e as tradições apostólicas como sua "única regra de fé" (p. 105).

Outro forte elemento do pensamento tardo-medieval a se espelhar na teologia de Lutero foi o movimento conhecido como *via moderna*, que constituiu a última escola a se sobressair no interior da escolástica medieval. A *via moderna*, em inícios do século XIV, surgiu como uma reação consciente contra a *via antiqua* dos tomistas, com sua convicção de que tanto a razão quanto a fé concorrem para compreendermos os desígnios de Deus, uma vez que a fé jamais contradiz, apenas "aperfeiçoa", a natureza. Quase poderíamos descrever a história da escolástica dos fins da Idade Média em termos do gradual enfraquecimento desses vínculos razão-fé, terminando em sua ruptura. Pode-se dizer que esse processo começou com a obra de Duns Scotus, mas o expoente mais original e influente da *via moderna* foi Guilherme de Occam* (*c.* 1285-1347), cujos ensinamentos foram desenvolvidos por um bom número de discípulos no correr do século seguinte, entre os quais Robert Holcot, Gregório di Rimini, Pierre d'Ailly e Jean Gerson. Uma das doutrinas que melhor os caracterizaram foi uma crítica radical, quase humeana, ao grau em que se pode desenvolver a faculdade da razão para atingir um conhecimento genuíno. Pouquíssimo lugar resta à razão na discussão ética: esta se torna antes de mais nada num debate sobre os mandamentos e proibições emanados de Deus. Tampouco na teologia cabe algum papel significativo à razão: como insiste o próprio Occam, os dogmas da religião revelada, e até mesmo a questão da existência e dos atributos de Deus, "evidentemente não podem ser conhecidos" pela razão e "somente podem ser provados na teologia supondo-se a fé".[4]

O ataque de Occam à *via antiqua* foi retomado, em fins do século XV, por numerosos discípulos seus, dois dos quais vieram a se mostrar teólogos de considerável importância graças a sua própria obra. Um deles foi John Mair (1467-1550), que iniciou sua longa e brilhante carreira docente em Paris, no ano de 1495, lecionando sobre as *Sentenças* de Pedro Lombardo em

(*) Também conhecido pela forma inglesa de seu nome, William de Ockham. (R. J. R.)

estilo assumidamente occamiano. O outro foi Gabriel Biel (1410-95), o *Doctor profundissimus*. Biel se afastou da profissão acadêmica no meio de sua carreira para filiar-se à Irmandade da Vida Comum, porém em 1484 retornou a ela, para ensinar as doutrinas da *via moderna* na nova Universidade de Tubinga, que, em parte devido a seu concurso, rapidamente se tornou célebre como um centro de estudos nominalistas (Oberman, 1963, pp. 14-6; Landeen, 1951, pp. 24-9; Burns, 1954, pp. 83-4).

Foi tão grande a influência de Biel que, uma geração antes de fazer-se conhecido o nome de Lutero, duas questões-chave estavam sendo discutidas nas universidades germânicas, num espírito que, embora de raiz occamiana, retrospectivamente nos parece quase luterano em sua natureza. A primeira delas era a da compreensão de Deus pelo homem. Já encontramos esse tópico sendo tratado, em estilo claramente luterano, numa obra como o tratado sobre a *Predestinação eterna*, de autoria de Johann von Staupitz (1468-1524), que freqüentou a Universidade de Tubinga entre os anos de 1497 e 1500, sendo aluno de vários dos discípulos diretos de Gabriel Biel (Oberman, 1963, p. 19). Staupitz já não concebe Deus — à maneira dos tomistas — como o autor daquelas leis naturais que o homem pode apreender com sua razão e empregar na condução de sua vida. Em vez disso, Deus aparece como uma vontade onipotente e inescrutável, constantemente agindo no mundo de forma que aparenta ser arbitrária. Sabemos que Deus é "de infinito poder e majestade", mas também que "Sua sabedoria é insondável" e "incomensurável" (p. 177). Se tentarmos louvá-Lo com nossa razão, Ele inevitavelmente haverá de "transcender todas as nossas faculdades" (p. 178). Só podemos esperar conhecê-Lo "mediante a fé em Cristo", pois "o conhecimento falha e a prova científica está fora de questão" para nos proporcionar a compreensão de Suas vias (p. 178).

A outra questão-chave analisada no mesmo estilo era a da relação entre o mérito e a salvação (cf. Vignaux, 1934). Staupitz também suscita esse problema em seu tratado sobre a predestinação, alegando que "a natureza humana é incapaz de conhecer ou querer ou praticar o bem", e concluindo que se alguém houver de se salvar, isso "se deverá à graça e não à natureza" (pp. 182, 186). "Ninguém se gabe", adverte ele, "de se incluir por seus méritos entre os fiéis; ninguém reivindique para a natureza o que pertence à graça" (p. 178). A mesma doutrina é afirmada com firmeza ainda maior por Biel em pessoa, que a expõe de modo mais acessível num sermão sobre *A circuncisão do Senhor*. Insiste em que, "sem a graça, é absolutamente impossível" quem quer que seja "amar a Deus com mérito" e portanto se salvar (p. 170). Mas acrescenta que é igualmente impossível "uma graça que bastasse para a salvação [...] ser adquirida, da mesma forma que outros hábitos morais, por nossas obras" (pp. 167-8). Conclui, assim, que a obtenção da graça, a chave para a

salvação, deve ser "uma dádiva de Deus [inteiramente] infundida pela via sobrenatural na alma" do pecador desamparado, que jamais pode ter a esperança de merecê-la ou adquiri-la sozinho (p. 168).

Obviamente seria um exagero pretender que a teologia de Lutero não passasse de uma conseqüência lógica desses movimentos intelectuais que a precederam. Lutero jamais compartilhou a convicção mística segundo a qual Deus deseja que os fiéis se dediquem a exercícios espirituais, a fim de ajudá-los a encontrar "as vias que conduzem a uma união com Ele"; seu conceito de *fiducia* era ainda mais passivo do que essa crença poderia fazer-nos supor (Post, 1968, p. 314). Mais que isso, ele rejeitava até mesmo o valor bastante limitado que os expoentes da *via moderna* continuavam a atribuir à idéia de liberdade humana: era bem mais radical, afirmando mesmo que não resta esperança alguma, ao homem, de conseguir agir de modo a se mostrar digno da salvação (Vignaux, 1971, pp. 108-10). Contudo, Lutero era, sem a menor dúvida, um produto da confluência dessas duas tradições de pensamento. Na qualidade de estudante na Universidade de Erfurt, entre 1501 e 1505, recebeu uma educação formal na *via moderna*, tendo como professores Jodocus Trutvetter e Arnold von Usingen, ambos antigos alunos de Gabriel Biel (Oberman, 1963, pp. 9, 17). Nesse período, também deve ter estado em contato com a faculdade de teologia, que pela época se havia tornado um dos principais centros de estudo da *devotio moderna*, com Lurtz, Wartburg e vários outros agostinianos de destaque em seu corpo de ensino (Meier, 1955). Pouco tempo depois, Lutero começava a estudar de maneira sistemática a própria *devotio moderna*. Hoje se coloca um tanto em dúvida a tradição segundo a qual teria estudado em Magdeburgo com os Irmãos da Vida Comum, mas com certeza residiu com eles entre 1496 e 1497, e vários de seus mentores estavam sob a direta influência das obras da imandade (Post, 1968, pp. 628-30). Isso se aplica antes de mais nada a Staupitz, conselheiro pessoal de Lutero na ordem agostiniana e seu predecessor, em Wittenberg, na cátedra de teologia (Steinmetz, 1968, pp. 5, 10). O próprio Lutero sempre considerou Staupitz uma das influências mais notáveis em sua formação intelectual, e foi sob seu conselho que empreendeu seu estudo intensivo dos místicos germânicos (Saarnivaara, 1951, pp. 22-43, 53-8). Lutero leu e anotou os *Sermões* de Tauler em 1516, e sua primeira obra publicada foi uma edição da *Teologia alemã*, que dirigiu no mesmo ano, entendendo ser ela um resumo das obras de Tauler (Fife, 1957, pp. 219-20). Sempre reconheceu, ademais, afinidades bastante próximas entre sua doutrina religiosa e a devoção moderna. Declarou assim, em seu prefácio à edição completa da *Teologia alemã*, que "nenhum livro de meu conhecimento, afora a Bíblia e [a obra de] santo Agostinho, me

ensinou tanto sobre Deus, Cristo, o homem e todas as coisas" (p. 75). E em 1522, quando estudou as cartas de Wessel Gansfort, sentiu-se levado a exclamar que, "se as tivesse lido antes, meus inimigos bem poderiam ter a impressão de que eu tudo copiara de Wessel — a tal ponto nossas convicções coincidem" (Oberman, 1966, p. 18).

A importância dessas afinidades e influências reside no fato de que, para qualquer pessoa imbuída dos princípios da *via moderna* ou da *devotio moderna*, a mensagem de Lutero teria muitos elementos que haveriam de soar conhecidos e atraentes. Não surpreende, assim, que alguns dos principais pioneiros da Reforma alemã tenham recebido sua primeira formação numa dessas duas disciplinas. Matthäus Zell (1477-1548) nos proporciona uma boa ilustração de como um dos primeiros dirigentes luteranos devia sua conversão tanto à influência da devoção moderna quanto aos ensinamentos do próprio Lutero (Chrisman, 1967, pp. 68, 73, 92). E há muitos exemplos de luteranos destacados que começaram estudando e lecionando a teologia escolástica para depois perceber que essa formação os preparava a reconhecer e abraçar as doutrinas da Reforma. Isso vale para Johannes Eberlin von Günzburg (*c.* 1470-1533), que iniciou estudando a via moderna em Basiléia e entrou para a ordem dos franciscanos — a mesma que tivera Occam entre seus membros. Converteu-se em 1520, tão logo leu as obras de Lutero, e veio a ser um dos mais prolíficos entre os primeiros pregadores e escritores da Reforma, publicando perto de vinte livros sobre questões tanto políticas quanto teológicas (Werner, 1905, pp. 9-11, 78-9). O mesmo se aplica a Nicolas von Amsdorf (1483-1565), que começou lecionando filosofia escolástica em Wittenberg, onde tinha a incumbência de ensinar, ao tempo da primeira explosão de Lutero, em 1517, a lógica de Aristóteles e os comentários occamistas de Gabriel Biel (Bergendoff, 1928, pp. 68-9). Prontamente sentiu-se atraído para a nova causa e, mais tarde, tornou-se um dos mais radicais entre os primeiros ministros luteranos, na dupla condição de teólogo e teórico político. Finalmente, a mesma linha de desenvolvimento pode-se traçar na carreira de Andreas Carlstadt (*c.* 1477-1541), o primeiro lugar-tenente de Lutero em Wittenberg. Carlstadt começou sua carreira ensinando o tomismo, mas por volta de 1518 havia assumido posições firmemente agostinianas, e logo depois se mostrava a tal ponto místico e iconoclasta que se tornara radical demais para que os próprios luteranos o tolerassem (Sider, 1974, pp. 7, 17-9, 174-89).

AS DEFICIÊNCIAS DA IGREJA

O ataque de Lutero aos abusos clericais também ecoava uma série de atitudes que já prevaleciam na Europa de fins da Idade Média. Conforme vimos, ele concentrou sua atenção nas deficiências do papado, insistindo na necessidade de se retornar à autoridade das Escrituras e de restabelecer uma Igreja apostólica, mais simples e menos mundana. Essa linha de ataque já era adotada, com veemência pelo menos igual à sua, por um número crescente de pensadores anticlericais da geração imediatamente anterior à Reforma. Muito da literatura polêmica e crítica que dali resultou se deve aos humanistas mais eruditos da época, mas de modo geral essas obras foram escritas num estilo deliberadamente demótico, sendo publicadas o mais das vezes em vernáculo e expondo-se seus argumentos sob a forma de peças ou sátiras versificadas. A mais influente contribuição a esse gênero literário foi, seguramente, *A nave dos loucos*, de Sebastian Brant (1458-1521), que veio a lume em 1494 e conheceu mais seis edições em vida de seu autor (Zeydel, 1967, p. 90). Brant era humanista de formação, lecionando na Universidade de Basiléia, e conquistou a admiração de alguns dos mais destacados estudiosos de seu tempo. Reuchlin e Wimpfeling figuravam entre seus amigos, enquanto Erasmo chegou a compor um poema em sua honra e o apresentou a Wimpfeling como "o incomparável Brant" (Allen, 1906-58, II, p. 24). Sua *Nave dos loucos* toma a forma de uma longa série de estrofes (o original contém nada menos de 119), nas quais todos os males da época são ridicularizados como não passando de loucura. A crítica mais devastadora de Brant se dirige, em boa parte, aos loucos que dirigem a Igreja. Há capítulos distintos denunciando o desprezo que se alastra pelas Sagradas Escrituras, os vícios que se universalizam da simonia e do nepotismo, e os "abusos da espiritualidade" cometidos por hordas de monges glutões e de padres ignorantes. Acima de tudo, Brant lamenta o tom irreligioso da época, a ampla "ruína e decadência da fé de Cristo" que se deve ao espírito mundano e às riquezas da Igreja (fos. lxviii, clii, ccxii).

A obra de Brant encontrou ampla admiração, e em pouco tempo estava sendo imitada por vários humanistas entre os que criticavam a Igreja, tanto na França quanto na Inglaterra. Jean Bouchet (1476-1557), a quem já encontramos como um dos mais destacados *Grands Rhétoriqueurs* da corte de Luís XII, lançou em 1500 uma imitação da *Nave dos loucos*, na qual propunha uma devastadora sátira à simonia e imoralidade dos dirigentes eclesiásticos (Renaudet, 1953, pp. 319-20). Em 1512, deu continuidade a suas críticas, acusando o papa, em *Uma lamentação pela Igreja militante*, de fazer guerra a seu próprio rebanho, assim cobrindo de ridículo, ao mesmo tempo, a ganância do clero e a devassidão dos prelados (Renaudet, 1953, p. 549; Hamon, 1901, pp. 282-90). Por sua vez, as obras de Bouchet inspiraram Pierre Gringore

(*c.* 1485-1538), que em 1512 publicou uma "moralidade" intitulada *A loucura do príncipe dos loucos*, atacando com veemência ainda maior o papado e a Igreja. Esta última aparece como a "Mãe Louca", confessando, em sua primeira fala, que "os homens dizem que perdi a cabeça ao entrar na velhice" (p. 54). De início ela se exibe imponente, nas vestes da "Mãe Igreja", porém bem depressa se evidenciam sua loucura e hipocrisia. A Igreja se revela ávida por dinheiro e cética quanto ao valor da "boa-fé": o que mais deseja é ter sucesso no "controle sobre os negócios temporais, por meios quer honestos, quer desonestos" (pp. 55, 57, 59). Passa o tempo a tramar e maquinar com todos os loucos de sua época, e termina deixando óbvio que sua verdadeira ambição está na glória deste mundo (p. 70).

O impacto dessa literatura não demorou a fazer-se sentir na Inglaterra. Alexander Barclay (*c.* 1475-1552) publicou traduções de Gringore e de Brant entre 1506 e 1509, enquanto John Skelton (*c.* 1460-1529), ao assimilar essas influências, começava a escrever a série de sátiras anticlericais que o deixaria célebre, utilizando um modelo de estrofe que praticamente criou para esse fim. A mais notável dessas sátiras é *Colin Clout*, que Skelton terá completado, ao que tudo indica, em 1522 (Heiserman, 1961, p. 193). Essa obra tradicionalmente foi considerada um simples ataque a Wolsey,* mas Heiserman sustenta, com argumentos sólidos, que na intenção do autor o cardeal apenas encarnaria o mais visível dos fracassos espirituais da Igreja — de modo que os verdadeiros alvos seriam todos os membros do estamento clerical, bem como as desordens que naquela época se generalizavam (Heiserman, 1961, pp. 196-8). Skelton começa recordando ao clero, com certa aspereza,

> *Como eles não tomam qualquer cuidado*
> *De ter seu tolo rebanho alimentado (p. 284),*

e depois passa a reiterar todas as acusações já conhecidas contra os príncipes da Igreja. Primeiro, observa sua ignorância, afirmando que

> *Não têm nenhuma instrução*
> *Para uma verdadeira construção* [...]
> *Algum mal sabe ler,*
> *E ainda assim não teme*
> *Almejar ser cura (p. 290).*

Denuncia-os, depois, como corruptos e mercenários:

(*) Thomas Wolsey, ministro de Henrique VIII e cardeal, representou a última figura da história inglesa a reunir em sua pessoa a autoridade máxima da Igreja — além de arcebispo, era legado pontifício na Inglaterra — e a direção dos negócios do Estado. Falecendo em 1530, pouco antes que o rei procedesse à ruptura com Roma sua imagem ficou associada ao que havia de mais ineficaz e pretensioso no "papismo", o termo pejorativo que os inglesses utilizaram para os católicos romanos. (R. J. R.)

> *Dizem os homens, por prata e ouro*
> *Mitras se compram e vendem* [...]
> *E nada mais fazeis*
> *Da simonia, dizem os homens,*
> *Que um folguedo de crianças! (p. 291).*

E finalmente, é claro, Skelton proclama que todo clérigo é lascivo, de modo que qualquer soma legado por leigos piedosos a fim de se rezar missas acaba sendo "gasta com mulheres da vida" (p. 295).

A mais célebre sátira humanista na qual aparecem sinais claros da influência de Brant, e se repete o artifício que consiste em tratar os vícios como loucuras, é — evidentemente — o *Elogio da loucura*, de Erasmo. Essa obra veio a lume em 1509, com uma dedicatória a sir Thomas Morus. (O título latino, *Moriae encomium*, inclui um trocadilho com o nome de Morus.) A loucura sobe a uma tribuna e profere uma oração clássica em defesa de si mesma. Primeiro, descreve seus poderes, afirmando que toda a arte da guerra depende dela, e que os homens "se congregaram na sociedade civil" devido à loucura e à lisonja (pp. 30, 34). Passa, então, a enumerar seus muitos admiradores. Estes incluem todos os que se destacam nas profissões cultas, em particular os advogados (p. 76), bem como os príncipes todos e seus cortesãos, pelos quais a loucura é "cultuada de maneira sincera e, tal como convém a fidalgos, franca" (p. 93). Mas os maiores admiradores da loucura são os monges, padres, bispos e, acima de todos, o papa. "Viesse a sabedoria a descer sobre eles, que inconvenientes isso lhes traria!" Faria "que perdessem toda aquela riqueza e honra, todas aquelas posses, visitas triunfais, ofícios, dispensas, tributos e indulgências" (p. 98). E, assim, a oração culmina em mais um ataque devastador às corrupções e abusos cometidos pelo papado e por toda a Igreja católica.

Um resultado dessas afinidades entre Lutero e os humanistas foi que, tão logo o reformador começou a atacar as indulgências, em 1517, numerosos humanistas dos mais respeitados se mostraram bastante atraídos pela sua posição. Isso foi mais visível na Alemanha, afetando humanistas do porte de Crotus Rubianus (1480-1545), Willibald Pirckheimer e Jacob Wimpfeling. Rubianus mais tarde viria a condenar os reformadores, mas antes disso chegou a saudar Lutero como "pai de minha pátria" e, na qualidade de reitor da Universidade de Erfurt, atreveu-se mesmo a oferecer-lhe uma recepção oficial quando ele passou por ali a caminho da Dieta de Worms, em 1520 (Holborn, 1937, p. 124). Pirckheimer também terminaria desautorando a Reforma, mas a repulsa que nele suscitava a corrupção da Igreja levou-o num primeiro

momento a louvar Lutero por seu "maravilhoso talento" e a defendê-lo por escrito, imprimindo um ataque escandaloso a Johann Eck, opositor do reformador nas Discussões de Leipzig em 1518 (Spitz, 1963, pp. 177-9). História análoga se pode contar de Wimpfeling, que, se finalmente fez as pazes com o papado, também começou acolhendo Lutero como um aliado óbvio em suas campanhas contra os abusos da Igreja, e por esse tempo falou dele como alguém que "não apenas em seus ensinamentos, mas em todo o seu modo de vida, age como um cristão e um evangélico" (Spitz, 1963, pp. 53, 57-8).

Um padrão análogo de atração e — em última análise — de hesitação pode notar-se na França, no caso de humanistas do porte de Josse Clichtove e de seu mestre Jacques Lefèvre d'Etaples (1461-1536). Lefèvre começou a demonstrar maiores preocupações com a questão de reformar a Igreja em 1521, quando foi convocado por Guillaume Briçonnet, que acabava de ser eleito bispo de Meaux, para ajudá-lo na reorganização de sua diocese. Em pouco tempo Lefèvre assumia a liderança de vários humanistas devotos, que começaram a reunir-se nessa cidade, e recebia a visita de numerosos estudiosos (entre eles, Farel) cujo empenho na reforma eclesial terminaria por conduzir ao campo protestante. O próprio grupo de Meaux nunca se tornou luterano: Briçonnet não teve maiores dificuldades em defender a ortodoxia de sua fé quando foi citado perante o Parlamento de Paris, em 1525, para responder a uma acusação de heresia, e Clichtove sempre manteve alguma distância do grupo, com toda a evidência a fim justamente de evitar esse tipo de suspeita. Não há dúvida, porém, de que até mesmo Clichtove — para usar o delicado eufemismo de Massaut — se sentiu "incapaz de resistir a uma certa atração pela teologia de Wittenberg" (Massaut, 1968, II, p. 84). Isso se deveu, em parte, às dúvidas que antes sentira na questão das indulgências, e a sua constante preocupação com a necessidade de reformar os mosteiros (Massaut, 1968, I, pp. 433 ss; II, pp. 80 ss). E fica claro, no caso de Lefèvre d'Etaples, que a mesma atração era sentida com intensidade ainda maior. Já em 1512, ele publicava uma edição das *Epístolas de são Paulo* na qual sustentava que a graça e a fé representam o único meio de alcançar a salvação. E, mais tarde, veio a devotar muito de sua energia de estudioso — bem no espírito dos reformadores — a uma versão vernácula das Escrituras, editando uma tradução francesa dos *Salmos* em 1524, a que se seguiria, em 1530, uma tradução integral da Bíblia (Daniel-Rops, 1961, pp. 368-72; cf. Rice, 1962).

Contudo, a conseqüência mais notável dessas afinidades entre a perspectiva de Lutero e a dos humanistas foi que, tão logo ele rompeu em definitivo com a Igreja, muitos humanistas proeminentes se sentiram obrigados a segui-lo. Isso concorreu, por sua vez, para fortalecer as bases intelectuais da Reforma, e foi assim um fator importante na sua difusão pela Europa.

Na Alemanha, o principal exemplo de uma conversão assim rápida foi o de Philipp Melanchthon (1496-1540), sobrinho-neto de Reuchlin e o intelectual mais destacado entre os primeiros discípulos de Lutero. Melanchthon começou demonstrando um talento precoce e notável nas humanidades. Aprendeu grego em Heidelberg, sob a orientação de Rodolfo Agricola, e aos 22 anos de idade já havia publicado uma gramática daquele idioma, bem como uma edição de Plutarco. Em 1518, viu-se nomeado para a cátedra de língua e literatura gregas, em Wittenberg; foi nessa cidade, sob a influência de Lutero, que abandonou a Igreja católica. Num curtíssimo espaço de tempo, Melanchthon alcançou a posição de mais autorizado expositor do luteranismo, superado apenas pelo próprio Lutero; e em 1521, ao publicar seus *Tópicos comuns de teologia*, proporcionava a primeira exposição sistemática da fé luterana (Manschreck, 1958, pp. 33, 40, 44).

Melanchthon era apenas o mais proeminente entre muitos humanistas alemães que ingressaram na Igreja luterana pela mesma via; vários de seus companheiros — basta citar Osiander e Capito — se igualavam a ele em estatura. Andreas Osiander (1498-1552) começou como um típico erudito humanista, primeiro estudando os clássicos e depois se tornando professor de hebraico. Foi então estudar em Wittenberg, onde prontamente se converteu, sob a influência de Lutero. Depois disso, mudou para Nuremberg em 1521, na qualidade de pregador, e logo alcançou fama nessa cidade como um dos mais eloqüentes expositores da fé luterana (Strauss, 1966, p. 164). A história de Wolfgang Capito (1478-1541) é aproximadamente a mesma. Também principiou estudando o grego, chegando a trabalhar com o próprio Erasmo em sua edição do Novo Testamento, e mais tarde obteve a reputação de um dos melhores conhecedores alemães do hebraico (Chrisman, 1967, p. 88). Inicialmente se mostrou hostil a Lutero, e contribuiu para preparar as acusações apresentadas contra ele na Dieta de Worms. Contudo, isso lhe trouxe dramas de consciência, e no ano seguinte decidiu-se a visitar Wittenberg, onde também caiu sob a influência de Lutero e se converteu à nova fé. Renunciou então ao cargo que ocupava junto ao arcebispo de Mogúncia, e mudou-se para Estrasburgo, onde — tal como Osiander em Nuremberg — logo veio a desempenhar papel fundamental na conversão da cidade à fé luterana (Chrisman, 1967, pp. 89-90).

Os homens que lideraram a Reforma na Escandinávia também seguiram esse mesmo padrão. Isso melhor se evidencia nas carreiras de Olaus Petri (1493-1552) e de seu irmão mais novo, Laurentius (1499-1573), os dois maiores propagandistas do movimento reformador na Suécia. Ambos receberam uma educação humanista, sendo que Olaus, em especial, demonstrou elevada competência nos estudos gregos — talento esse que mais tarde viria a utilizar em benefício da Reforma, ao contribuir para a primeira tradução do

Novo Testamento em sueco, no ano de 1526 (Bergendoff, 1928, pp. 102, 107). Ambos foram estudar em Wittenberg, em 1516, ambos se converteram prontamente, e ambos retornaram à Suécia no final da década de 1520, onde se tornaram — ambos — os mais destacados defensores da ruptura que Gustavo Vasa então efetuava com Roma (Bergendoff, 1928, pp. 75-6). O mesmo itinerário ainda se constata no caso de Tausen e Pedersen, os líderes intelectuais da Reforma na Dinamarca. Hans Tausen (1494-1561) constitui mais um exemplo de erudito humanista a converter-se ao luteranismo no curso de seus estudos em Wittenberg (Dunkley, 1948, pp. 42-3). Em Christian Pedersen (*c.* 1480-1554), temos outra ilustração, ainda mais clara, de como as mesmas influências produzem os mesmos resultados: principiou tendo uma formação humanista em Paris, onde publicou uma edição erudita das crônicas dinamarquesas de Saxo, que lhe valeu os cumprimentos do próprio Erasmo. Dali seguiu para Wittenberg, onde em 1526 se converteu ao luteranismo. Dessa data em diante — assim como Olaus Petri —, consagrou seu talento humanístico ao serviço da Reforma, traduzindo e publicando na Dinamarca vários livros de Lutero, em 1531, e completando em 1550 a primeira tradução da Bíblia para a língua dinamarquesa (Dunkley, 1948, pp. 99-113).

Entre os primeiros líderes do movimento reformador na Inglaterra, esse padrão se constata ainda com maior nitidez. O exemplo mais conhecido aparece na carreira de William Tyndale (*c.* 1495-1536). Ele iniciou seus estudos em Oxford, mas achou a cidade universitária tomada pelos "latidos desses cães de guarda que são os discípulos de Duns [Scotus]". Por isso, por volta de 1516 mudou-se para Cambridge, onde pôde começar um estudo intensivo de hebraico, latim e grego (Mozley, 1936, pp. 16-8). Foi no correr desses estudos que se converteu à fé luterana. Acabou se revelando o mais entusiasmado — e o maior — entre os primeiros propagandistas luteranos na Inglaterra. Deve-se a ele a primeira exposição sistemática das idéias políticas de Lutero em língua inglesa, em seu trabalho *A obediência do cristão*, publicado em 1528. E deu início ao duelo literário mais célebre da Reforma inglesa, contestando em 1531 o ataque de sir Thomas Morus contra os reformadores, em sua *Resposta ao diálogo de sir Thomas Morus*. Contudo, a mais notável contribuição de Tyndale à causa da Reforma — no mesmo padrão de Petri e Pedersen — consistiu em sua tradução da Bíblia. Foi ele quem realizou, em 1525, a primeira versão inglesa a ser impressa do Novo Testamento, seguindo-se, em 1530, uma tradução do Pentateuco efetuada diretamente a partir dos textos hebraicos (Mozley, 1937, pp. 51-2, 80-1).

Tyndale era apenas um entre muitos jovens estudiosos de Cambridge a se ver atraídos do humanismo para a Igreja luterana. Com efeito, em boa medida os fundamentos intelectuais da Reforma inglesa foram deitados em Cambridge por essa época. Algumas das primeiras discussões da heresia tiveram lugar na taverna do Cavalo Branco, que em pouco tempo já era conhecida como "a pequena Alemanha" (Porter, 1958, pp. 45-9). E, quando finalmente a heresia se viu aceite como doutrina oficial, doze dos treze teólogos que se reuniram em 1549 para redigir o primeiro Livro de Preces protestante da Igreja anglicana pertenciam à Universidade de Cambridge (Rupp, 1949, p. 19, nota). Um dos primeiros a se converter em Cambridge foi Thomas Bilney (m. 1531), que falava no toque de Midas que conferiu a seus estudos humanistas feições religiosas (Porter, 1958, pp. 41, 44). O exemplo da devoção de Bilney rapidamente levou à conversão de vários outros jovens estudiosos. O mais importante deles foi Robert Barnes (1495-1540), que regressara de Louvain a Cambridge em 1521, inteiramente conquistado pelo novo saber humanístico, e demonstrando especial entusiasmo pelas comédias de Terêncio e Plauto (Clebsch, 1964, pp. 43-4). Ele não demorou a mostrar igual entusiasmo pelas doutrinas da Reforma, e veio a ser um dos mais radicais e francos entre os primeiros luteranos ingleses. Viajou a Wittenberg, tal como Tyndale, para estudar diretamente com Lutero, e na década de 1530 publicou uma série de importantes tratados políticos e teológicos, até ser preso na reação conservadora dos fins do reinado de Henrique VIII e morrer na fogueira, condenado como herege, em 1540. Barnes, por sua vez, terá desempenhado papel decisivo na conversão de Miles Coverdale (*c.* 1488-1569), que nas palavras de seu biógrafo fez o mesmo trajeto "de Erasmo, passando por Colet, até Lutero" (Mozley, 1953, pp. 2-3). Coverdale parece ter sentido especial admiração por Tyndale, e foi sob sua influência que procedeu à primeira tradução completa da Bíblia a ser publicada em língua inglesa (Mozley, 1953, p. 3). Finalmente, a mesma linha de desenvolvimento pode apontar-se na carreira de sir John Cheke (1514-57), sem margem a dúvidas o mais erudito dentre os humanistas ingleses do período. Em fins da década de 1530, Cheke iniciou-se como professor de grego — espantosamente precoce —, e em 1540, com apenas 26 anos, foi nomeado primeiro professor régio para essa cadeira (Jordan, 1968, p. 41). A data de sua conversão é incerta, mas antes de 1540 com certeza já era um convicto luterano. Parece então ter dedicado muita energia à conversão de seus discípulos — e por essa via se mostrou capaz, graças a um desvio da história, de dar uma contribuição toda especial ao triunfo definitivo da Reforma em seu país. Está provado que concorreu para a conversão de Becon, Lever e possivelmente de Ponet, na década de 1530 — o que já teria alguma relevância em face da história ulterior do pensamento político protestante. Mas sua grande oportunidade veio em 1544, quando se viu chamado à corte pelo rei Henrique VIII, que o nomeou preceptor de seu único filho varão, o futuro Eduardo VI (Jordan, 1968, pp. 41-2). Strype registra, em sua obra sobre a carreira de Cheke, que a relação do príncipe com seu tutor foi muito próxima, de modo que mesmo depois de Eduardo subir ao

trono, em 1547, Cheke "sempre esteve a seu lado", a fim de "informá-lo e ensinar-lhe" (Strype, 1821, p. 22). Pouco importando a natureza das intenções de Henrique VIII (e para elas jamais se chegou a uma explicação satisfatória), o resultado foi seu herdeiro ver-se educado como um protestante tão convicto quanto seu professor — o que, por sua vez, teve efeitos incalculáveis, mas certamente decisivos, no avanço da causa da Reforma na Inglaterra.

OS PODERES DA IGREJA: O DEBATE TEOLÓGICO

Se, finalmente, passamos das denúncias que Lutero fazia dos excessos da Igreja para seu ataque — mais fundamental — à própria idéia da Igreja como autoridade jurisdicional, voltamos a ouvir nele o eco de vários argumentos que já se haviam destacado no pensamento de fins da Idade Média. Conforme vimos, o conceito luterano da Igreja como não passando de uma *congregatio fidelium* implicava forte aversão ao papel do pontífice romano como senhor de terras e de impostos, igual repulsa a sua pretensão a governar a Igreja com um poder absoluto, e ainda uma recusa de seu direito a agir como uma autoridade legal independente, aplicando seu próprio código de direito (canônico) e interferindo na jurisdição das autoridades seculares mediante um sistema próprio de tribunais eclesiásticos. Todas essas críticas já haviam sido expostas, com animosidade crescente, no final da Idade Média, quer por teólogos que se opunham à monarquia pontifícia, quer pelos numerosos aliados e porta-vozes das autoridades seculares.

O ataque teológico tinha algo de herético, derivando de uma longa linhagem de oposição evangélica à riqueza e às jurisdições da Igreja. Essa oposição era mais visível nos movimentos lolardos e hussitas, que cresceram em fins do século XIV, exigindo ambos um cristianismo mais simples e apostólico, e conclamando a Igreja a conferir maior peso à autoridade pastoral do que a jurisdicional. O movimento lolardo nasceu na Inglaterra, com a campanha de prédicas e escritos lançada por John Wyclif (*c.* 1329-84) e vários de seus discípulos, clérigos de Oxford, entre eles Aston, Repington e Hereford (McFarlane, 1972, p. 78). Sua mensagem parece ter encontrado boa recepção tanto na Escócia quanto na Inglaterra, de modo que em pouco tempo o movimento já atraía considerável apoio do mundo leigo. Quando o Parlamento inglês se reuniu em 1395, um grupo de lolardos conseguiu até mesmo apresentar um manifesto, à Câmara dos Comuns, do qual constava um ataque à corrupção eclesiástica e à subordinação da Igreja inglesa aos ditames de Roma (McFarlane, 1972, p. 132). O clímax e conclusão dessa fase popular do movimento data de 1414, quando da dramática porém fracassada tentativa de rebelião lolarda chefiada por sir John Oldcastle (Thomson, 1965, pp. 5-19).

No correr de sua campanha, Wyclif publicou um vasto *corpus* de escritos heréticos sobre a jurisdição pontifícia, incluindo um tratado de 1384, em língua vernácula, intitulado *A Igreja e seus membros*. Esse se inicia atacando o "estado e os bens mundanos" do papa, e denuncia todo o estamento clerical por comportar-se como "os homens mais gananciosos na face da terra" (p. 347). Wyclif passa então a refutar a pretensão do papa a um poder de "atar e desatar", insistindo em que ele "não prova deter tão grande poder", e que os argumentos dos canonistas "aqui falham de maneira vergonhosa" (p. 355). Acrescenta, em tom mais ameaçador, que é "um grande perigo" o papa "fingir um tal poder", já que nenhuma de suas supostas jurisdições está genuinamente "fundada em Cristo" (pp. 356-7). O texto conclui exortando "o papa, com seus cardeais e todos os padres", a abandonar sua "glória mundana" e seus poderes, e a "viver em pobreza cristã", como o próprio Cristo ensinou em palavras e atos (p. 359).

Na Inglaterra, a resposta oficial a essas exigências heréticas veio por intermédio da lei "Para a queima dos hereges", promulgada em 1401, que pela primeira vez estabelecia um quadro legal permitindo a perseguição religiosa (McFarlane, 1972, p. 135). Na Escócia, a reação demonstrou alarme ainda maior, consistindo na fundação da Universidade de St. Andrews em 1413, com o expresso propósito de defender a ortodoxia religiosa, na adoção de leis antilolardas pelo Parlamento, em 1425, e na execução de vários simpatizantes lolardos, a começar por James Resby, em 1407 (Duke, 1937, pp. 110-1, 115). Contudo, o movimento lolardo não apenas sobreviveu por todo o século XV,[5] mas também conseguiu exportar seus ideais para o continente europeu, onde conheceram recepção entusiástica por parte dos hussitas da Boêmia, que além disso os desenvolveram. Jan Hus (*c.* 1369-1415) reconheceu que os escritos de Wyclif sobre a Igreja o inspiraram em boa medida na denúncia que também fez da corrupção eclesiástica e da supremacia papal (Spinka, 1941, pp. 6-9). E, a despeito da condenação e execução de Hus pelo Concílio de Constança, em 1415, seus discípulos alcançaram maior êxito que seus antecessores lolardos, tanto integrando suas convicções num programa mais definido quanto se organizando melhor para lutar por sua implantação. Eles formularam suas exigências nos Artigos de Praga, de 1420, que incluíam uma crítica às "grandes posses seculares" e aos "poderes ilegais" da Igreja (Heymann, 1955, p. 148). Reuniram depois um exército, sob o comando de João Zizka, e bateram-se por cerca de quinze anos em nome de seu credo. A firme posição que tomaram contra os privilégios eclesiásticos em matéria de propriedade fundiária e de coleta de impostos foi tão popular que eles cobriram seguidas vezes suas perdas e, melhor ainda, se mostraram invencíveis. Finalmente, no Concílio de Basiléia, em 1433, os hussitas conseguiram forçar o papa e o imperador a aceitar os quatro artigos de reforma religiosa pro-

postos alguns anos antes pelos rebeldes — e que incluíam a exigência de uma certa redistribuição das riquezas da Igreja (Heymann, 1959, p. 247). Assim, de 1429 a 1471, sob a longa e determinada liderança de João Rokycana, foram capazes de defender suas idéias antipontifícias e evangélicas, e de estabelecer uma Igreja nacional tcheca semi-autônoma (Heymann, 1959, p. 243).

A par dessa linhagem herética de oposição ao poder papal, havia também, dentro da própria Igreja, uma longa tradição de resistência à idéia oficial de uma monarquia absoluta pontifícia. Essa resistência aparece pela primeira vez no século XII, reagindo à crescente centralização da administração papal que resultara das reformas gregorianas.[6] Essa concentração de poderes levou vários canonistas a imaginar, com algum receio, o que poderia suceder se um papa assim forte se tornasse herege ou incapaz. A resposta que alguns deles começaram a sugerir — deitando, assim, os alicerces para o futuro movimento conciliar — rezava que a autoridade do papa deveria ser considerada inferior à do Concílio Geral da Igreja. A primeira elaboração consistente dessa idéia se lê no início da década de 1190, no comentário aos Decretais redigido por Huguccio, bispo de Pisa. Analisando a proposição segundo a qual o papa é irresponsável perante a Igreja, "exceto em caso de heresia constatada" (*nisi deprehendatur a fide devius*),[7] Huguccio entende que isso significa que a Igreja, enquanto corporação, deve situar-se "acima" do papa pelo menos no sentido de que, estando em causa o bem comum, os cardeais devem ter o poder de convocar um concílio geral, que por sua vez precisa deter autoridade para julgar o papa. Acrescenta Huguccio que há dois casos em que é legítimo esse procedimento (Tierney, 1955, pp. 58-65). Primeiro, endossa a opinião corrente segundo a qual, "se o papa tornar-se herege", esse fato é tão negativo, "não apenas para ele próprio, mas também para o mundo inteiro", que "seus súditos o podem condenar" (p. 248). Agora, porém, ele aduz uma nova tese, mais controversa — e fadada a exercer vasta influência: se o papa for "um criminoso contumaz", a persistir "em crimes notórios" que "escandalizem a Igreja", também poderá ser deposto, por não se mostrar apto a atender aos deveres de seu ofício (p. 249). Pois, como conclui Huguccio — com uma rajada de questões retóricas que mal conseguem ocultar a fraqueza de sua argumentação —, o fato de "um papa causar escândalo à Igreja não será equivalente a heresia?".

No começo do século XIV, encontramos uma nova campanha de grandes dimensões contra o absolutismo pontifício, dessa feita no quadro do conflito que se renovava entre o papado e o Império. Uma divisão no colégio eleitoral, em 1314, resultou na indicação de dois Santos Imperadores romanos rivais. Um dos pretendentes era Luís IV da Baviera, que depois de consolidar

sua posição na Alemanha foi exigir reconhecimento pelo papa João XXII. João respondeu, em 1324, excomungando Luís, que três anos depois reagiu marchando sobre Roma e fazendo-se coroar por Nicolau V, a quem instalara como antipapa. A querela continuou ressoando por toda a década que se seguiu, no curso da qual Luís chamou a seu apoio considerável número de publicistas opostos ao papado. Entre esses, figuravam os dois maiores pensadores políticos da época, Guilherme de Occam e Marsílio de Pádua, que se haviam refugiado, ambos, na corte de Luís depois de se verem excomungados por João XXII. Disso resultou, mais que uma mera retomada dos argumentos já avançados contra a supremacia papal, o seu desenvolvimento como arma de guerra.

Conforme já vimos, o *Defensor da paz* de Marsílio incluía uma defesa inequívoca do conciliarismo, ao mesmo tempo que propunha duas teses heréticas que os oponentes ulteriores da *plenitudo potestatis*, mais moderados que ele, raramente tratarão de mencionar. Uma era a tese de que na verdade o papa não é chefe da Igreja por direito divino, de modo que sua pretensão a exercer uma "plenitude de poder sobre qualquer governante, comunidade ou pessoa individual" é "inadequada e errada", e "se afasta das Escrituras divinas e das demonstrações humanas, ou melhor, até mesmo as contradiz" (p. 273). A outra heresia de Marsílio — que a Reforma adotará e difundirá — afirma que todo poder coercitivo é, por definição, secular, e portanto a idéia do papa como detentor de "qualquer poder ou juízo ou jurisdição coercitiva" sobre "qualquer sacerdote ou não-sacerdote", ou ainda "qualquer indivíduo de qualquer condição que seja", não passa de uma "afronta desavergonhada", que ameaça da pior forma a paz do mundo (pp. 113, 344).

É usual considerar as doutrinas políticas de Marsílio e de Occam em conjunto, mas não pairam dúvidas, como têm mostrado os estudos mais recentes, de que Occam foi um pensador mais moderado e até mesmo conservador.[8] Não deu muita importância à tese do conciliarismo, e o tratado que numa idade mais avançada dedicou ao *Poder dos imperadores e dos papas* até mesmo incluiu uma defesa um tanto modificada da monarquia papal, argumentando que "a comunidade dos fiéis deve estar submetida a um chefe e juiz supremo", e que "ninguém, a não ser o papa, pode ser esse chefe" (p. 25; cf. Brampton, 1927, p. ix). Contudo, Occam aceita, no *Diálogo*, que, "se o papa for um herege notório", então "um concílio geral poderá ser convocado sem a autorização papal", a fim de "julgá-lo e depô-lo" (pp. 399-400). E, além de repetir essa tese conciliarista à época já bem estabelecida, adianta dois outros argumentos sobre os poderes pontifícios, que mais tarde viriam a ter grande importância no assalto à monarquia papal.

O primeiro argumento de Occam é que, embora o papa seja, sem nenhuma dúvida, o chefe da Igreja, essa autoridade não lhe é conferida de

forma incondicional, mas apenas no entendimento de que a exerce para o benefício dos fiéis. Occam assim considera o papado uma monarquia constitucional, e não absoluta (cf. McGrade, 1974, pp. 161-4). Essa tese aparece com toda a clareza no *Brevilóquio do poder papal*, que completou entre 1339 e 1341 (Baudry, 1937, p. vii). Não tem cabimento dizer, afirma ele, que o papa "possua um poder tão pleno" que "esteja capacitado a cometer absolutamente qualquer coisa", como têm alegado alguns de seus partidários (p. 16). A sua supremacia "não lhe é conferida para o seu bem", mas "apenas para o bem de seus súditos" (p. 22). E "disso se segue", conclui Occam, "que o papa não detém de Cristo a espécie de plenitude de poder" que normalmente se atribui a ele, dado que "tem autoridade de Deus apenas para conservar, e não para destruir", a Igreja (p. 25).

A outra tese subversiva de Occam reza que as esferas da jurisdição espiritual e temporal devem manter-se nitidamente separadas (cf. McGrade, 1974, pp. 134-40). As implicações dessa convicção aparecem elaboradas no tratado, relativamente tardio, sobre o *Poder dos imperadores e dos papas*. O autor começa afirmando que, "quando Cristo fez Pedro o cabeça de todos os fiéis", "proibiu-o e aos demais apóstolos de exercer qualquer dominação sobre reis e povos" (p. 5). São Pedro aceitou perfeitamente essa ordem, mais até, advertiu seus sucessores para que "evitassem qualquer envolvimento nas ocupações da vida cotidiana" (p. 7). Essas instruções significam, assim, em primeiro lugar, que "o principado papal instituído por Cristo em nenhum ponto inclui qualquer jurisdição regular sobre os assuntos temporais ou os negócios seculares" (p. 7). Por isso, insiste Occam em que, "se um papa interferir nos assuntos temporais", estará apenas "usando sua foice em seara alheia" (p. 7). As instruções de Cristo também implicam, no seu entender, uma tese mais herética — que já fora assumida por Marsílio e que mais tarde Wyclif e Hus haverão de desenvolver —, segundo a qual "o principado pontifício" não é, "de forma alguma, um poder jurisdicional ou despótico" (p. 14). "Deus instituiu no mundo principados de cuja natureza faz parte a dominação", mas "Cristo disse aos apóstolos que o principado deles não era dessa natureza" (pp. 15-6). Portanto, conclui Occam que o assim chamado principado papal "deve com maior propriedade dizer-se um poder ministerial", um poder estabelecido "para a salvação das almas e a direção dos fiéis", mas não para fins outros e mais políticos (p. 14).

Esses primeiros ataques aos poderes absolutos do papado receberam sua elaboração mais definitiva depois de eclodir o Grande Cisma, em 1378. Uma das principais questões em pauta, nessa época, era a da crescente corrupção do papado, enquanto coletor de impostos e distribuidor de benefícios. Jean Gerson (1363-1429), talvez o mais influente de todos os conciliaristas, escreveu por essa época um *Tratado sobre a simonia*, protestando contra a praxe

pontifícia de "extorquir dinheiro dos benefícios, sob o nome de primícias" (p. 167). Também é sua uma obra de título *Para uma reforma da simonia*, da qual constam várias propostas para reduzir a concessão de ofícios eclesiásticos que se faz "de forma tão infeliz e com uma tal aparência de avareza" (p. 180).[9] Na mesma veia, Nicolau de Cusa (1401-64) dedicou vários capítulos de seu principal tratado conciliarista, *Da harmonia universal*, a debater a urgente necessidade de que o papado alterasse suas práticas corruptas. Critica, assim, "a mistura dos negócios espirituais com os temporais" efetuada pelos chefes da Igreja, e adverte-os, num eco das palavras de são Pedro, "a não se envolver em qualquer ocupação de caráter mundano ou negocista" (pp. 265-6). Finalmente, condena alto e bom som "a pompa e a cega avareza" dos papas, e ataca sua crescente tendência a não pensar em nada além do aumento de suas posses e rendas (p. 269; cf. Sigmund, 1963, pp. 183-5).

O mais grave escândalo da época, porém, foi — obviamente — o próprio Cisma. A partir de 1378, havia dois papas distintos, e depois de 1409, três, cada um dos quais exigia ser reconhecido como o único ocupante legítimo do trono de são Pedro (Flick, 1930, I, pp. 262, 271, 312). Logo se evidenciou que a única maneira de encerrar o Cisma consistiria em afastar todos os pretendentes rivais, de modo a se realizar uma nova eleição. Mas era igualmente óbvio que para se chegar a esse fim seria preciso convocar um concílio geral, e proclamar o seu poder de julgar o próprio chefe da Igreja. Assim sucedeu que, em nome do fim do Cisma, os cardeais aceitaram oficialmente a doutrina do conciliarismo: e assim o Concílio de Constança se reuniu em 1414, proclamou sua autoridade superior à do papa, depôs dois dos pretendentes à coroa pontifícia, persuadiu o terceiro a abdicar e elegeu Martinho V em seu lugar (Flick, 1930, I, pp. 312-3).

O primeiro eclesiástico de destaque a defender por escrito esse modo de se encerrar o Cisma foi o cardeal Francesco Zabarella (1360-1417), que em 1408 completou um tratado intitulado *Do cisma*.[10] Mas as exposições mais importantes da doutrina conciliar vieram a lume em relação com os trabalhos dos Concílios de Constança, entre 1414 e 1418, e de Basiléia, entre os anos de 1431 e 1437. O cardeal Pierre d'Ailly (1350-1420), um dos principais occamistas de seu tempo, apresentou em Constança, no ano de 1416, um importante *Tratado sobre a autoridade da Igreja* (Roberts, 1935, p. 132). Em fevereiro de 1417, Jean Gerson, que fora aluno de D'Ailly na Sorbonne e em 1395 lhe sucedera na posição de chanceler da universidade, leu um ensaio ainda mais radical, *Sobre o poder eclesiástico*, perante os membros do Concílio (Morrall, 1960, p. 100). E deve-se a Nicolau de Cusa o que talvez constitua o resumo mais eloqüente das doutrinas conciliaristas, o tratado *Da harmonia universal*, que completou em 1433 e submeteu no ano seguinte ao Concílio de Basiléia (Sigmund, 1963, pp. 35-6).

É verdade que esses autores fazem mostra de muita cautela quando começam a aplicar à Igreja uma teoria da soberania popular (Tierney, 1975, pp. 244-6). Esse cuidado é especialmente visível em D'Ailly e Zabarella, que deviam ambos o chapéu de cardeal a João XXII, talvez o mais dúbio de todos os pretendentes ao trono pontifício. Quando D'Ailly, em seu *Tratado sobre a autoridade da Igreja*, levanta a questão fundamental — "se a plenitude de poder reside apenas no pontífice romano" —, é para se revelar incapaz de propor uma resposta precisa (col. 949). Primeiro, sugere que a plenitude é "separável" do papa, mas "inseparável" da Igreja e "representativa" num concílio geral devidamente reunido (col. 950). Mas logo acrescenta que, "falando em termos adequados, a plenitude reside somente no sumo pontífice, enquanto sucessor de são Pedro" (col. 950). E termina concedendo que "é somente de forma figurada e, em certa medida, equívoca que se pode encontrar a plenitude na Igreja universal e no Concílio Geral que a representa" (col. 950; cf. Oakley, 1964, pp. 114-29).

Quando chegamos, porém, ao tratado *Sobre o poder eclesiástico*, de Gerson, encontramos enunciada sem nenhuma hesitação a tese, que estava fadada a exercer enorme influência, de que o concílio incontestavelmente detém o poder supremo na Igreja — tese essa que mais tarde será aprofundada, por João de Segóvia e Nicolau de Cusa, no Concílio de Basiléia (Black, 1970, pp. 34-44). Gerson começa pelo que parece constituir uma concessão de sua parte, pois estabelece uma nítida distinção entre a Igreja e a sociedade política, dizendo que aquela se diferencia, por sua origem, "de todos os demais poderes" (p. 211). Enquanto todas as outras formas de autoridade são "estabelecidas naturalmente", e "reguladas de acordo com as leis naturais ou humanas", a Igreja é também "o corpo místico de Cristo", dotada pois da autoridade que Cristo "conferiu sobrenaturalmente, por especial concessão, a seus apóstolos, discípulos e legítimos sucessores" (p. 211). Isso significa que num sentido — o de que o papa é descendente da união mística da Igreja com seu fundador — deve-se "reconhecer, sem sombra de dúvida", que o papa "detém plenos poderes", e que os detém "imediatamente de Deus" (p. 226). Contudo, agora Gerson passa a afirmar que a Igreja tal como hoje existe deve também ser considerada enquanto sociedade política, ou seja, enquanto uma sociedade na qual se requer, para a legitimidade, os mesmos critérios que em qualquer *regnum* ou *civitas* comum. Argumenta então — exatamente como o fizera seu mestre Occam — que basta adotarmos essa perspectiva que prontamente se evidencia, "a despeito de quaisquer outras considerações" sobre as origens divinas do poder eclesiástico, que "os sucessores de são Pedro foram e ainda são instituídos pela mediação humana", para o benefício da Igreja, e "recebem seu ofício pela mediação do ministério e concessão humanos" (p. 226; cf. Morrall, 1960, p. 104).

Assim se abre o caminho para o argumento central de Gerson. Se os poderes do papa são instituídos "pela mediação" humana, e sob a condição de que "em seu governo ele vise ao bem comum", então o pontífice não pode, absolutamente, ser "maior do que o corpo da Igreja" — *maior universis* —, como os canonistas haviam afirmado com tanta convicção.[11] Da mesma forma que Occam, Gerson sustenta que o papa só pode ser um monarca constitucional, um ministro ou magistrado da Igreja cuja autoridade sempre depende de sua disposição a promover o bem de seus súditos. Insiste, por isso, em que o poder da Igreja enquanto *universitas* ou corporação continua "maior que o do papa" — conclusão essa que ele trata então de ampliar, em seu mais elevado estilo retórico. A Igreja é *maior* — "maior que o papa" — "em amplidão e extensão, maior graças a sua direção infalível, maior por sua autoridade para reformar, em relação tanto a sua cabeça quanto aos membros, maior em autoridade coercitiva, maior ao tomar as decisões últimas nas matérias mais difíceis da fé, e maior, finalmente, já em seu tamanho" (p. 240).

A defesa que Gerson faz da *plenitudo potestatis* papal enquanto dom direto de Deus assim se mostra perfeitamente compatível com sua tese de que "o poder último sobre a Igreja está na própria Igreja" e, em particular, "no Concílio Geral que a representa de modo suficiente e legítimo" (p. 232). Ele considera que a *plenitudo* "reside no papa apenas de maneira formal e material", ao passo que "a regulação e aplicação de seu uso" é de responsabilidade do Concílio, na sua qualidade de assembléia representativa da Igreja (pp. 227-8, 232). Em conseqüência, sustenta Gerson que, quando a Igreja atribui ao papa a *plenitudo*, jamais procede a uma alienação de seus poderes em favor de um governante que assim se torna *legibus solutus*, mas apenas a uma concessão, que confere ao papa o uso, porém não a propriedade, da autoridade de que dispõe (p. 228). Assim, pode Gerson concluir que, a despeito da aparência absolutista do poder eclesiástico, a mais elevada autoridade da Igreja *remanet in ecclesia* — "permanece, a todo tempo, no interior do corpo da Igreja" (p. 233).

Finalmente, é essa imagem da Igreja enquanto monarquia limitada agindo por meio de uma assembléia representativa que autoriza Gerson a chegar à polêmica tese que, na verdade, mais lhe interessa. Se o papa é apenas um *rector* [reitor] ou *minister* [ministro], nunca passando de *minor universis* [menor que o universo], segue-se que haverá de ser lícito "convocar um concílio geral sem que isso dependa do papa", assim como "um papa ser julgado, em certos casos, pelo Concílio Geral da Igreja" (p. 229). Gerson afirma, porém, que não é apenas a heresia que legitima a condenação de um pontífice. Um concílio geral "também pode julgar e depor um papa" se "esse se mostra reincidente [em atos acarretando] a destruição da Igreja", e portanto

deixa de cumprir os deveres do ofício que lhe foi confiado somente de forma condicional (p. 233).

Nos anos que precederam imediatamente a Reforma, esse ataque ao absolutismo papal foi reiterado de forma mais radical por muitos que se diziam discípulos de D'Ailly e Gerson, alguns dos quais sequer receavam invocar a autoridade de Marsílio de Pádua. O pano de fundo para a retomada desse tema foi proporcionado pelo conflito que, conforme já vimos, rebentou entre o papa Júlio II e o rei Luís XII de França, quando da dissolução da Liga de Cambrai, em 1510. Depois da vitória de Luís sobre os venezianos, no ano anterior, Júlio tentou denunciar a aliança que firmara com os franceses, em 1508. Luís prontamente reagiu recorrendo, contra as ações do papa, a um concílio geral da Igreja. Aliando-se a um bom número de cardeais dissidentes, o rei convocou um concílio para a cidade de Pisa, onde se deveria reunir em maio de 1511, e ordenou que o papa estivesse presente (La Brosse, 1965, pp. 58-9). Júlio II então apelou a Tommaso de Vio — que mais tarde se tornaria o cardeal Cajetan —, para que defendesse sua causa contra o conciliarismo dos franceses, e desse pedido resultou, em outubro de 1511, a *Comparação entre os poderes do papa e o concílio*, uma veemente refutação dos argumentos avançados contra o pontífice romano (Oakley, 1965, p. 674). Não querendo recuar, Luís XII imediatamente submeteu a *Comparação* à Universidade de Paris, recordando aos teólogos que ele estava "determinado a apoiar e defender em qualquer momento" um concílio geral da Igreja, e pedindo-lhes um parecer por escrito sobre o livro de Tommaso (Renaudet, 1953, p. 546). O resultado foi a publicação de vários tratados de filosofia política escolástica, nos quais a questão do concílio era tratada como parte de um exame mais amplo do conceito de *regnum* e das relações que esse deveria ter com a Igreja. O primeiro desses tratados a vir a lume foi *Um breve exame do poder da Igreja*, de Jacques Almain (*c.* 1480-1515) que, solicitado pela Sorbonne a redigir a resposta oficial da universidade ao rei, publicou em 1512 esse ataque em regra às idéias de Cajetan (La Brosse, 1965, pp. 73, 75). Parece que Almain terá recebido essa incumbência devido a uma *disputatio* que dirigira no começo do mesmo ano, sobre o tema de *Um reexame da questão do poder natural, civil e eclesiástico*, obra essa que mais tarde constituiu o fulcro de sua *Exposição* "das idéias de Guilherme de Occam sobre o poder do sumo ífice".[12] O *Breve exame* de Almain se mostrou provocador o bastante para ..scitar, de Cajetan, uma *Apologia,* na qual reiterava todas as teses anticonciliaristas que já havia defendido (La Brosse, 1965, pp. 77-8). E isso, por sua vez, levou a mais uma importante contribuição ao debate, publicada ainda no

mesmo ano de 1512, o tratado sobre *A melhor forma da sociedade política civil e eclesiástica*, de Marc de Grandval (Renaudet, 1953, p. 555 e nota).

Poucos anos mais tarde, as mesmas doutrinas conciliaristas reapareciam na voz de John Mair, que fora professor tanto de Almain quanto de Grandval, na Sorbonne. Mair, escocês, estudou primeiro em God's House (que mais tarde passaria a chamar-se Christ's College), em Cambridge, de onde seguiu para a França, obtendo o título de mestre em Paris, no ano de 1495, e integrando-se no Collège de Montaigu, que a essa época estava sendo reformado por Standonck. (Por isso, teve Erasmo como seu contemporâneo.) Conforme já vimos, passou a parte mais importante de sua longa e bem-sucedida carreira lecionando na Sorbonne. O único período em que deixou a Universidade de Paris parece ter sido entre 1518 e 1526, quando regressou a sua Escócia natal, ensinando primeiro na Universidade de Glasgow e depois em St. Andrews (Mackay, 1892, p. lxvii). A docência parisiense de Mair esteve sediada inicialmente no Collège de Navarre, que mais de um século antes contara com D'Ailly e Gerson entre seus alunos, e portanto exibia uma tradição bem consolidada de oposição às idéias de absolutismo papal (Launoy, 1682, pp. 97, 208). Mair não se limitou a reconhecer sua dívida para com esse passado de sua escola; também se apresentou como seguidor de Occam, utilizando muitas vezes seus argumentos em matéria política e publicando uma interpretação, bastante lida, de seu nominalismo. Enquanto professor, Mair pareceu exercer grande influência sobre bom número de alunos que se tornariam célebres, dos quais três mais tarde viriam a elaborar suas lições nas direções mais inesperadas: o tomista Pierre Crockaert, o humanista George Buchanan e o revolucionário John Knox, talvez o mais acerbo de todos os inimigos do papado (Renaudet, 1953, pp. 457, 591-3; Mackay, 1892, pp. lxvii, lxxii, cxxvii; Burns, 1954, pp. 84-9, 93-4).

A primeira obra de teologia que Mair publicou foi *Um comentário sobre o livro quarto das sentenças de Lombardo*, que veio a lume em 1509 e foi seguido, entre 1510 e 1517, de comentários análogos aos outros três livros (Burns, 1954, p. 87). O comentário ao livro IV foi reimpresso em 1512 e apareceu em nova edição quatro anos depois, sendo republicado ainda em 1519 e 1521. As duas primeiras versões mal se referiam ao problema da autoridade pontifícia, mas as edições de 1516 e posteriores incluíram uma análise radical do "estado e poder da Igreja", alardeando o autor, sem indevida modéstia, serem essas "as questões mais úteis" a já ter sido suscitadas a partir das *Sentenças*.[13] No correr desses anos, Mair também procedeu a uma detalhada explicação de suas convicções políticas, em sua *Exposição do Evangelho de são Mateus*, que publicou pela primeira vez em 1518 e mais tarde incorporou, devidamente revisada, em suas *Claras exposições dos quatro Evangelhos*, de 1529. Aqui torna a enunciar suas teorias sobre o governo mais adequado à

Igreja, especialmente em duas passagens de seu comentário a são Mateus: na primeira, defende "a autoridade de um concílio sobre o pontífice", e na segunda monta um ataque aos pretensos poderes do papa nos assuntos temporais.[14]

Mair e Almain começam, ambos, concordando com Gerson em que existe uma diferença de base entre a Igreja e a sociedade civil, já que a primeira não nasceu de uma decisão humana, porém como dádiva direta de Deus (cf. Oakley, 1965, p. 677). Contudo, os dois também concordam em que a organização e justificação dessas duas sociedades deva ser, fundamentalmente, a mesma. Como diz Mair em sua análise sobre *O poder do papa nos assuntos temporais*, embora "a Igreja tenha sido instituída por Cristo, ela está ainda mais preocupada do que a república secular com o bem comum" (col. 1151). A mesma idéia vemos repetida por Almain em sua *Exposição das idéias de Guilherme de Occam* sobre o poder civil e eclesiástico. "Toda soberania", afirma ele no título de seu capítulo 4, "tanto leiga quanto eclesiástica, é instituída para benefício do povo e não do governante", e por isso mesmo deve ser julgada nesses termos (col. 1107).

Se o poder do papa é estabelecido pela Igreja com o único intuito de proteger seu próprio bem-estar, evidencia-se, segundo Almain e Mair, que não se pode atribuir ao pontífice uma autoridade incontestável. Mair inicia seu *Debate sobre a autoridade do concílio* citando a opinião contrária, "costumeiramente sustentada pelos tomistas", segundo a qual o papado deve ser considerado uma monarquia absoluta (p. 175). Contra isso, argumenta que "o pontífice romano é nosso irmão, e portanto deve continuar a qualquer tempo sujeito à censura do corpo inteiro dos cristãos, que constituem a Igreja" (p. 176). Ele é *maior singulis* [maior do que cada um, singularmente considerado] em relação aos bispos, mas *minor universis* em face do corpo dos fiéis e do Concílio Geral que lhes representa os interesses. Isso se confirma pelo fato de que "as chaves foram confiadas a Pedro em nome apenas da Igreja", e ainda de que da autoridade do papa cabe apelo à de um concílio, que deve, portanto, estar "acima do pontífice romano" (p. 178). O corolário de que a condição do papa é apenas a de um magistrado eleito fica ainda mais evidente na conclusão do *Breve exame do poder da Igreja*, de Almain. Ele começa mencionando a tese de Cajetan, para quem "o poder de eleger um papa" repousa "no próprio pontífice" (col. 998), e responde que tal poder reside na verdade em Deus, mas que, na medida em que se trata de um poder humano, "está na Igreja e não no pontífice" — conclusão que então passa a defender referindo-se, detidamente, às Escrituras e à prática da Igreja primitiva (cols. 999-1000).

Se a posição do papa no interior da Igreja é estritamente a de um *rector* ou *minister*, segue-se que a plenitude de poder pontifícia somente pode ter

sido concedida por conveniência administrativa, e não como uma forma de alienação da soberania fundamental da Igreja. Mair formula essa inferência ao termo de seu *Debate*, quando invoca Gerson para ajudá-lo na "solução das questões de Cajetan", concluindo que "a plenitude de poder continua e permanece com a Igreja" (p. 183). Almain reitera a mesma tese no fim de sua *Reconsideração*. Aqui, limita-se a afirmar que "o poder da Igreja, em seu caráter assim como no tempo, reside na Igreja e não no papa", do que prontamente deduz três corolários: "o poder da Igreja conserva-se maior em perfeição e extensão que o do sumo pontífice"; "o Concílio Geral da Igreja pode reunir-se independente da autoridade do papa"; e "o Concílio Geral pode exercer qualquer ato de jurisdição eclesiástica" (cols. 971-4). Os mesmos pontos aparecem mais elaborados nos capítulos 6 e 7 do *Breve exame*, nos quais Almain sustenta, invocando várias autoridades, que "Cristo transferiu seu poder imediatamente à Igreja", acrescentando, mais uma vez, que Cajetan se engana por completo ao supor que tal poder tenha sido a qualquer tempo alienado ou concedido ao papa (cols. 995-8).

Finalmente, tanto Mair quanto Almain endossam, com muita ênfase, o ponto mais polêmico e estratégico subjacente à tese do conciliarismo: que é lícito um papa ser deposto e afastado pelo voto de um concílio geral da Igreja, mesmo que por escassa maioria de votantes. Esse é o tema principal do *Debate* de Mair, e os mesmos argumentos reaparecem nos dois últimos capítulos do *Breve exame* de Almain. Ambos começam concedendo que, nos termos de Mair (p. 179), "um bispo não deixa de exercer seu ofício por causa de heresia", razão pela qual — como confessa Almain, citando a autoridade de Occam — "um papa que se torne herege não é deposto *ipso facto*" (col. 1005). É necessário um ato judicial para afastar o bispo ou papa em questão, e o problema reside em descobrir-se quem terá a autoridade para promovê-lo. Os dois autores insistem em que tal autoridade pertence ao concílio geral, que, na linha de Gerson, consideram ser a assembléia soberana representativa da Igreja. Assim, expõem inicialmente o tradicional argumento conciliarista segundo o qual, como observa Almain no capítulo 9 de seu *Breve exame*, "num caso de heresia" é óbvio que "a natureza da supremacia do concílio geral sobre o papa" deve ser de tal ordem que "o concílio possa excomungá-lo e depô-lo" (cols. 1005-6). Agora acrescentam, porém, uma tese mais polêmica — que Huguccio, conforme já vimos, foi o primeiro a avançar: haveria um segundo caso no qual a Igreja detém o mesmo direito. Já que o papa não passa de um *minister* escolhido para governar de acordo com as leis naturais, segue-se (como sustenta Almain em seu último capítulo) que a Igreja deve ter autoridade para depô-lo "não apenas por heresia, mas por outros crimes notórios", inclusive por "governo negligente" (col. 1008). Mair encerra seu *Debate* no mesmo tom, acentuando os paralelos da Igreja com a sociedade

civil e utilizando-os para responder à objeção tomista de que, "sendo de Deus o sumo pontífice", não assiste à Igreja nenhum poder para depô-lo (p. 184).[15] Essa objeção, conclui enfaticamente Mair, "carece de qualquer sentido", pois, "embora o pontífice romano provenha de Deus, não é porém correto negar que Deus tenha deixado esse poder à Igreja, da mesma forma que o poder político reside nos homens que compõem um reino" (p. 184).

Os dirigentes do movimento luterano não demoraram, uma vez deflagrada a Reforma, a se associar a essas primeiras correntes de oposição às pretensões absolutistas do papa. Duas vezes, em momentos cruciais dos inícios da Reforma, o próprio Lutero chegou a apelar à autoridade do concílio. O primeiro foi em 1518, tão logo ele regressava de seu debate com Johann Eck, em Augsburgo. Ao se convencer de que os apelos que dirigira ao papa eram deliberadamente ignorados pela Sé romana, pôs-se Lutero a elaborar uma petição formal, no sentido de ter sua questão submetida a um concílio geral da Igreja (Fife, 1957, pp. 300-1). Reiterou a mesma reivindicação dois anos depois, assim que foi publicada na Alemanha a bula *Exsurge Domine*, que o excomungava (Fife, 1957, p. 560). Nessa ocasião, não se limitou a pedir à cidade de Wittenberg que apoiasse sua petição: tomou também a iniciativa de difundi-la sob forma de panfleto. Esse foi impresso sob o título *Apelo de Martinho Lutero a um concílio*, em novembro de 1520, e teve oito edições nos dois meses que se seguiram (Fife, 1957, p. 561). Lutero começa seu discurso denunciando o papa por "haver tratado com desdém o apelo que ele antes lhe dirigira" (p. 78). Torna a pedir que um concílio examine seu caso, e insiste em que tal assembléia tem de ser superior ao papa, já que "o poder do pontífice não pode estar contra ou acima" da autoridade das Escrituras ou do corpo da Igreja (p. 79). Assim, insta o imperador, os eleitores e "todo magistrado cristão da Alemanha" a apoiá-lo, em sua campanha contra o papa, a quem acusa de agir "com iniqüidade e injustiça, com tirania e violência" (p. 79).

Lutero e seus discípulos mostraram-se ainda mais empenhados em enfatizar suas afinidades com as tradições lolarda e hussita de oposição aos poderes pontifícios. O próprio Lutero acentuava, com freqüência, os pontos de contato entre a heresia hussita e a sua própria crítica à tirania papal. Quando, pela primeira vez, recebeu um exemplar do tratado de Hus *Sobre a Igreja*, em fins de 1519, prontamente escreveu a Spalatin, para assegurá-lo de que "seu espírito e erudição são maravilhosos", e afirmar, impressionado, que "ensinei e defendi tudo o que por Jan Hus foi ensinado, mas até agora não sabia disso".[16] E, quando Jerome Emser — a quem Lutero chamava de "cabra de Leipzig" — tentou atraí-lo para a armadilha de reconhecer que defendera uma série de princípios hussitas em sua polêmica com Eck, Lutero corajosamente

respondeu com um panfleto, *Sobre a resposta da cabra de Leipzig* (1521), no qual assumia sua proximidade da heresia boêmia e se regozijava com o fato de que Hus "agora revive, para atormentar seus assassinos, o papa e a camarilha pontifícia, com mais força ainda do que teve em vida" (p. 134). Poucos anos depois, Lutero valeu-se de uma oportunidade para citar os lolardos de forma análoga. Quando Johann Brismann lhe enviou, em 1527, um *Comentário sobre o Apocalipse*, de autoria lolarda, Lutero prontamente o fez imprimir em Wittenberg, precedido de um prefácio seu, dirigido *Ao pio leitor*, no qual elogiava com todo o vigor suas veementes denúncias dos dirigentes da Igreja (Aston, 1964, pp. 156-7). O grande valor do livro, afirma Lutero nessas observações preliminares, está em sua clara constatação de que "o papado deve ser interpretado como o reino do anticristo", e de que de todos os modos devemos resistir à "fúria tirânica do papa" (p. 124).

Também os líderes da Reforma na Inglaterra logo começaram a assinalar um senso análogo de continuidade. O pioneiro nessa atitude foi John Bale (1495-1563), contemporâneo de Cranmer em Jesus College, Cambridge, que no começo da década de 1530 passou de um zeloso catolicismo a um luteranismo não menos devoto (Fairfield, 1976, pp. 33-5). Bale teve sua maior atividade de pregador em meio aos lolardos do Norte, naquela década, mas sua principal contribuição para a Reforma inglesa foi na qualidade de historiador do movimento (Dickens, 1959a, pp. 140-2). Foi um dos primeiros autores a insistir nas afinidades entre os protestantes ingleses e seus predecessores lolardos, e por essa via concorreu para dotar a Igreja anglicana de um novo martirológio, de uma história eclesial adequada e de uma forte imagem de suas ligações com um heróico passado evangélico (Harris, 1940, pp. 13, 127; cf. Fairfield, 1976, pp. 121-30). Bale começou a trabalhar nesse campo em 1544, com sua *Breve crônica*, na qual descrevia "o exame e morte do beato mártir em Cristo, sir John Oldcastle, barão Cobham", chefe do malfadado levante lolardo de 1414. Em seu prefácio, Bale denuncia Polidoro Virgílio por "poluir desavergonhadamente nossas crônicas inglesas com suas mentiras romistas", e clama por uma história dos heróis desconhecidos que, em todos os tempos, lutaram contra "aquele execrável anticristo de Roma" (pp. 6, 8). Isso o leva a considerar o exemplo de Oldcastle, de quem afirma que, tão logo "provou de modo consistente" as verdadeiras doutrinas de Cristo pregadas por John Wyclif, descobriu que "a arrogante Igreja romista" estava mergulhada em "bruxedos supersticiosos" (p. 10). Bale afirma alto e bom som, ademais, que sua referência ao martírio de Oldcastle pretende constituir um modelo para outras histórias da mesma espécie, e formula a esperança de que "algum inglês erudito" logo possa tratar de "dar às crônicas inglesas a forma que lhes é devida" (p. 8).

A esperança de Bale logo viria a encontrar magnífica realização na obra de seu amigo John Foxe (1516-87). Foxe se converteu — como tantos outros — em Magdalen College, Oxford, e se viu obrigado a exilar-se ao ascender ao trono a rainha Maria, em 1553 (Haller, 1963, pp. 55-6). Foi residir em Basiléia, morando na mesma casa que Bale, onde completou e publicou, em latim, uma série de *Comentários sobre os negócios da Igreja*, no ano de 1554 (Haller, 1963, p. 56). Esses vieram depois a constituir o cerne da enorme e muito influente narrativa dos *Atos e monumentos* da autêntica Igreja inglesa, que Foxe iria publicar em 1563. A influência de Bale sobre essa obra de Foxe, que ficou conhecida como o "Livro dos mártires", está evidente em várias passagens de importância. Não há dúvida de que Foxe deve a Bale a idéia de empregar os números místicos do Livro do Apocalipse, ao separar em seu relato a Igreja verdadeira da falsa (Levy, 1967, p. 99). E, quando se afasta desse esquema, a fim de tratar com mais pormenores do movimento lolardo, justifica-se com uma razão que Bale já havia antevisto. Foxe fala, aqui, do fato de que por muito tempo "foi aceito e pensado pela gente comum" que a fé protestante "somente brotara e crescera bem recentemente", quando, na verdade, ela floresceu "por todos esses duzentos anos, desde a época de Wyclif" (III, p. 380). A imagem de Wyclif como a "estrela matutina" da Reforma assim se vê definitivamente fixada; e Foxe passa então a expor um impressionante histórico da influência lolarda, remontando até o levante de Oldcastle, a reforma de Hus, a revolução de Zizka e toda a história da verdadeira Igreja no curso do século XV (III, pp. 320-579).

A ênfase que os primeiros luteranos depuseram na sua filiação a esse quadro histórico cumpriu um papel bastante preciso — como se pode demonstrar —, concorrendo para fortalecer a causa de sua própria Reforma. Pois a propaganda encorajou a maior parte dos remanescentes das comunidades lolarda e hussita a estabelecer vínculos com a corrente maior da Reforma, num processo que, por sua vez, contribuiu para ampliar a base de apoio dessa última e aumentar sua influência. Na Alemanha, os hussitas começaram a fundir-se com os luteranos já em 1519, quando a Irmandade boêmia, sob a liderança de Lucas de Praga (1458-1528), travou os primeiros contatos com alguns dos discípulos de Lutero (Thomson, 1953, p. 170). A Irmandade foi formalmente reconhecida pelo próprio Lutero, no ano seguinte, como parte legítima da Reforma evangélica, e continuou a propagar, por uma vasta área da Morávia e da Boêmia, sua doutrina da justificação pela fé e sua política de oposição aos poderes da Igreja (Heymann, 1970, p. 143; cf. Williams, 1962, pp. 213-5). Na Inglaterra, as comunidades lolardas ainda existentes também não demoraram a dar sua contribuição à difusão da Reforma luterana. Parecem ter adquirido confiança na década que se seguiu a 1517 e à explosão inicial de Lutero, e rapidamente somaram forças a esse movimento mais novo

e mais veemente de oposição aos poderes eclesiais.[17] Parece provável, por exemplo, que numerosos simpatizantes lolardos entre os mercadores londrinos — incluindo Hilles e Petit — tenham participado, no começo da década de 1520, do contrabando para a Inglaterra de obras luteranas proibidas, e é bastante provável que Tyndale tenha sido financiado por dinheiro lolardo enquanto trabalhava na sua tradução do Novo Testamento (Rupp, 1949, p. 11). Como insistiu Dickens, foi em larga medida com base nessas fundações sincréticas que, no correr da geração seguinte, a estrutura do pensamento protestante inglês foi sendo gradualmente erigida (Dickens, 1959a, p. 27; cf. Read, 1953, pp. 18-9).

OS PODERES DA IGREJA: A REVOLTA LEIGA

Além de serem denunciadas pelos teólogos que há pouco estudamos, as pretensões do papado e as jurisdições eclesiásticas sofreram, já no fim da Idade Média, críticas em volume crescente por parte dos leigos e dos governos seculares na maior parte dos países da Europa do Norte. É certo que os privilégios do estamento clerical tinham sido contestados em vários momentos da história da Europa medieval, mas dispomos de ampla documentação a comprovar que esses protestos atingiram um novo pico de intensidade às vésperas da Reforma, especialmente na Inglaterra e Alemanha. As cidades germânicas presenciaram então o que Moeller descreveu como constituindo uma série de "explosões de ódio" contra a Igreja, em particular nos anos imediatamente após 1510 (Moeller, 1972, pp. 54-5). Em Colônia, por exemplo, ocorreu em 1513 uma revolução contra a oligarquia reinante, no curso da qual as guildas corporativas assumiram o controle da cidade e instituíram uma comissão para discutir de que modo reformar seu governo. O resultado foi uma lista de *Agravos e reclamos*, nos quais as corporações assinalavam sua animosidade contra as jurisdições e privilégios desfrutados pela Igreja. Queixam-se, assim, da isenção tributária do clero, e pedem que a Igreja se veja obrigada a "efetuar um empréstimo substancial à cidade" (p. 140). Requerem a abolição da imunidade eclesial aos processos legais, alegando que, cometendo um clérigo um crime passível de pena de morte, a lei "deveria puni-lo como se se tratasse de um leigo" (p. 140). Denunciam o modo pelo qual "os monges se apegam a seus bens mundanos", valendo-se de subterfúgios jurídicos (p. 142). E resumem suas petições insistindo em que "os clérigos devem, a partir de agora, arcar com os mesmos deveres cívicos que os burgueses" (p. 141).

Também na Inglaterra, considerando os leigos nos anos que antecedem a Reforma, atestamos muitos sinais do mesmo ódio crescente às jurisdições

da Igreja. O exemplo mais citado se encontra no caso de Hunne, uma *cause célèbre* examinada pela Câmara dos Comuns, em 1515. Richard Hunne, um mercador londrino que simpatizava com os lolardos, recusara-se a pagar uma taxa mortuária cobrada pelo pároco local, e ao ser processado por essa razão impetrou uma ação na King's Bench.* Sua petição, de firme teor antipapista, que baseava na lei de *praemunire*,** rezava que, já que os tribunais eclesiásticos derivavam sua autoridade exclusivamente do legado papal, não detinham jurisdição alguma sobre os súditos ingleses (Elton, 1960, p. 320). A Igreja reagiu a essa impertinência encarcerando Hunne com base numa duvidosa acusação de heresia. Enquanto aguardava julgamento, foi encontrado, em dezembro de 1514, enforcado na cadeia da diocese. É quase certo que tenha sido assassinado pelas autoridades eclesiásticas, e foi esse o rumor que rapidamente se alastrou (Ogle, 1949, pp. 88-112). A suspeita foi forte o bastante para causar pronto escândalo em Londres, o qual somente a intervenção pessoal do rei conseguiu apaziguar, e mais tarde outro escândalo no Parlamento, o qual foi preciso dissolver às pressas, a fim de se conter um ataque em regra contra os poderes da Igreja (Thomson, 1965, p. 169). Embora o episódio se saldasse por uma vitória técnica do bispo de Londres, que além do mais conseguiu queimar o corpo de Hunne como se fazia com o dos hereges, ninguém deixou de observar (como Pickthorn afirma, com certa brutalidade) que "suas cinzas mostraram para que lado soprava o vento" (Pickthorn, 1934, p. 114).

Esse crescente sentimento de anticlericalismo encontrou sua expressão maior numa série de sátiras, cada vez mais agressivas, à autoridade do papa. Na Alemanha, o exemplo mais dramático dessa tendência consistiu no assim chamado "caso Reuchlin", que preencheu os anos imediatamente anteriores e posteriores ao protesto de Lutero em 1517. O conflito em torno de Reuchlin iniciou-se em 1506, o ano, conforme vimos, no qual publicou sua obra pioneira sobre *Os rudimentos do hebraico*. O livro foi denunciado por Johann Pfefferkorn (1469-1524), um judeu convertido que em 1509 recebeu do imperador, devidamente encorajado pelos dominicanos de Colônia, a incumbência de descobrir e confiscar obras hebraicas. Reuchlin defendeu-se, afirmando que seus trabalhos sobre o hebraico eram essenciais para o estudo da Bíblia. Os teólogos apelaram então ao papa, e assim eclodiu uma violenta guerra de panfletos (Holborn, 1938, p. 53). A contribuição de Reuchlin à polêmica data

(*) Literalmente, Vara dos Negócios do Rei: o tribunal superior que conhecia os casos entre a Coroa e os súditos (diferentemente dos *Common Pleas*, que considerava os processos entre súditos, e do Exchequer, que examinava as ações relativas ao fisco). (R. J. R.)

(**) Lei que data do reinado de Ricardo II, proibindo qualquer pessoa de afirmar ou defender a jurisdição papal na Inglaterra. (R. J. R.)

do começo de 1514, tendo o título de *Cartas de homens famosos*, e reúne as numerosas mensagens de apoio que lhe chegaram dos principais nomes do mundo erudito (Holborn, 1937, pp. 60-1). Uma aparente réplica foi publicada no fim do ano seguinte, com o título de *Cartas de homens obscuros*. Tratava-se de uma série de missivas dirigidas a Ortus Gratius, o mais destacado dos teólogos de Colônia, e que pretenderiam atacar os humanistas. Contudo, a intenção era de um humor que nos recorda o de Swift, e na verdade a obra se devia à pena de Crotus Rubianus, que assim perpetrou uma sátira devastadora à ridícula ignorância dos eclesiásticos.

A querela entrou em nova fase no ano de 1517, quando as *Cartas* de Rubianus foram republicadas por Ulrich von Hutten, que acrescentou um novo capítulo contendo 62 novos itens, na grande maioria de sua própria lavra. Boa parte dessa matéria adicional tinha por meta imitar e ampliar a paródia original, mas o tom dos acréscimos era bem mais amargo, assim como mais político e bem construído, do que a obra inicial (Dickens, 1974, p. 46). Von Hutten já não se limitava a zombar, segundo o consagrado estilo humanista, da credulidade e da estreiteza mental dos teólogos. Ele claramente receava que o papa decidisse o caso Reuchlin contra este (o que de fato aconteceu, em 1520), e por isso se empenhou em contestar o pressuposto de que o papado tivesse direito a se considerar como tribunal de última instância, nesse caso ou em qualquer outro (Holborn, 1937, pp. 56, 112). A segunda parte das *Cartas* inclui, portanto, uma série de ataques pessoais ao pontífice, e repetidas vezes o acusa de abusar de sua autoridade, apoiando os teólogos contra os humanistas (pp. 172, 201-2). Tão logo começaram a aparecer as diatribes de Lutero contra o papado, ademais, a escrita de Von Hutten adquiriu um tom ainda mais atrevido, de um luteranismo explícito. Ele começou a reunir e editar o quanto pôde panfletos hostis ao papa, mais antigos em data, incluindo, conforme já notamos, o de Valla, desmascarando a Doação de Constantino. Também principiou a redigir seu *Diálogo sobre a tríade romana*, que publicou em inícios de 1520, caracterizando-o como um ataque "sem exemplo, em sua veemência, contra Roma" (Holborn, 1937, p. 114). Agora estava preparado para ir bem adiante da usual preocupação humanista com os excessos clericais, e enquanto escrevia o *Diálogo* desenvolveu uma ampla condenação aos poderes e jurisdições da Igreja. Pede que sejam suprimidas as posses eclesiásticas, denigre "a pompa dos prelados", "a simonia dos bispos" e "a avareza do papa" (pp. 433, 443-5). Acusa o papado de "extorquir somas enormes de dinheiro" da Alemanha, e apela para que cesse o pagamento de quaisquer contribuições à Sé romana (p. 429). Denuncia o controle que a cúria exerce na Alemanha sobre a Igreja, e propõe que ela "seja proibida de eleger bispos" ou de preencher quaisquer outros benefícios em terras germânicas (p. 436). E, mais que tudo, repudia a pretensão do papado a deter pode-

res temporais e políticos, clamando contra "a tirania de Roma sobre a Alemanha", e encerrando a obra com um apelo a seus compatriotas para que sacudam o jugo italiano, "fonte de todos os mais graves males" que há no mundo (pp. 467, 503-4).

Uma série análoga de denúncias e sátiras veio a lume na Inglaterra na década de 1520, pela ação de panfletários do porte de Jerome Barlowe e William Roy. Essa linha de ataque aos poderes da Igreja pode dizer-se que tenha atingido o clímax em 1529, com a publicação, sem nome de autor, da *Súplica em favor dos mendigos*. Essa provavelmente foi escrita por Simon Fish (m. 1531), formado em Oxford e membro do Gray's Inn. Sabe-se que foi estudada "sem completo desfavor" por Henrique VIII, e originou uma resposta furiosa de sir Thomas Morus, *A súplica das almas* (Clebsch, 1964, p. 242). O panfleto é explosivo, porém curto, e toma a forma de um apelo dirigido ao rei por todos os pobres do país. Eles passam a maior parte do tempo queixando-se, até grosseiramente, da licenciosidade dos padres, que "corrompem a geração inteira da humanidade em vosso reino" (p. 6). Mas também protestam, de forma mais séria, contra o excesso de poderes concentrados na Igreja. Insistem em que o povo está condenado a uma desnecessária miséria, só porque o clero detém "metade das riquezas do reino" (p. 4). E, acima de tudo, recordam ao rei que sua própria autoridade se vê constantemente minada pelos poderes legais e jurisdicionais da Igreja. Enumeram, com muito efeito, as indesejáveis conseqüências políticas dessa situação. Os bispos são "mais fortes em vossa casa do Parlamento do que vós mesmo". O clero, como um todo, vê-se credenciado a "isentar-se da obediência" ao rei, apelando à autoridade pontifícia. E as pessoas do povo são continuamente molestadas pelos tribunais eclesiásticos — e mesmo assassinadas, como sucedeu "àquele honesto mercador, Richard Hunne" (pp. 4, 8, 12).

Junto com essa onda ascendente de anticlericalismo, houve um sério movimento de teorização legal e política às vésperas da Reforma, igualmente empenhado na necessidade de abolir as jurisdições do papado e da Igreja. Na Alemanha, tal corrente esteve associada, conforme assinalou bom número de estudiosos, à forte ampliação de uma "consciência de solidariedade nacional".[18] Essa encontrou sua mais clara expressão num crescente ódio a todas as formas de interferência ultramontana no governo dos assuntos seculares. Uma das mais estridentes proclamações dessa indignação ante a influência papal sobre a política germânica se pode encontrar nos escritos posteriores de Von Hutten, muitos dos quais evocam a distinção, que remonta a Tácito, entre os germânicos sóbrios, inocentes e amantes da liberdade, por um lado, e os italianos corruptos, mundanos e gananciosos, por outro. Os mesmos sentimentos encontraram expressão de igual veemência em vários outros humanistas alemães de destaque pela mesma época, incluindo Brant, Pirckheimer e, mais que todos, Wimpfeling. Em 1506, Wimpfeling publicou uma biografia de Jean Gerson, acompanhada de forte defesa de suas posições conciliaristas, e dois anos mais tarde editou o tratado de Lupoldo de Bebenburg, escrito no século XIV, contra os poderes do papa (Schmidt, 1879, II, pp. 1, 325, 336). Wimpfeling também revela uma profunda tensão de sentimento anticlerical e antiitaliano na principal obra de sua própria lavra, *A apologia pela república cristã*, de 1506. A *Apologia* é, em parte, o rotineiro inventário humanista dos abusos clericais, destacando-se a simonia e o concubinato. Mas o alvo maior de seus ataques é o pressuposto de um estamento clerical independente e dotado de privilégios: disso resulta uma crítica veemente de Wimpfeling à instituição monástica, à jurisdição dos canonistas e à interferência do papado nos assuntos germânicos (Schmidt, 1879, I, pp. 122-3).

As raízes mais profundas dessa forma de hostilidade nacionalista serão encontradas na Inglaterra, onde o código legal romano jamais vigiu, e por isso mesmo as pretensões do papado e dos canonistas se chocavam de forma mais radical com as exigências do direito consetudinário (*common law*) e as leis votadas no Parlamento. Desse contexto resultava um sentimento xenofóbico, dirigido tanto contra os canonistas quanto os civilistas, e que pode ser datado já da defesa que Bracton realizou, no século XIII, dos costumes, encontrando sério reforço, dois séculos mais tarde, na obra de sir John Fortescue (*c.* 1394-*c.* 1476), *Da louvação das leis da Inglaterra*. Quando o príncipe, no começo do diálogo, consulta seu chanceler sobre a oportunidade de concentrar-se no estudo do direito civil, o ministro lhe responde sem mais rodeios que o direito romano, como um todo, é completamente avesso à natureza "política"* da constituição inglesa (p. 25). O direito civil vê-se então submetido a uma série de críticas das mais minuciosas, enquanto as pretensões dos canonistas, bem como os privilégios e jurisdições pleiteados pelo papa enquanto cabeça da Igreja, são enfaticamente ignoradas, uma a uma. O chanceler recomenda a seu príncipe que se concentre inteiramente no estudo dos costumes e estatutos ingleses, e que considere "todas as leis humanas" quer "costumes, [quer] estatutos", a não ser que não desperte qualquer dúvida seu *status* de leis naturais (p. 37). Faz-se nesse momento o elogio das leis costumeiras, com base no argumento (que mais tarde seria reiterado por sir Edward Coke e, séculos

(*) Fortescue distingue, na boa tradição do Governo dos príncipes, de santo Tomás de Aquino, o domínio meramente *regale* (só pela vontade do rei) do *politicum et regale*, quando à vontade do rei se soma a do povo. A superioridade da Inglaterra sobre a França, na recentemente encerrada Guerra dos Cem Anos, deve-se a ter um poder não apenas régio, mas político e régio. Ver seu *The governance of England*, cap. I e seguintes. (R. J. R.)

depois, de novo por Burke) de que são perfeitamente adaptadas às peculiaridades da situação inglesa, enquanto os poderes do Parlamento são defendidos dando-se por razão que, sempre que é aprovado um estatuto, todo inglês está representado (pp. 39-41). A especial sensibilidade dessas leis às necessidades e condições inglesas serve então, por sua vez, de argumento para mostrar que somente elas merecem ser reconhecidas como leis. A forte inferência que se retira é que deve ser condenada qualquer tentativa de defender outras ordens de jurisdição, como um exemplo de intervenção externa nos negócios ingleses.

Dispomos de inúmeros indícios de que, ao principiar o século XVI, esses tradicionais sentimentos de hostilidade aos poderes da Igreja em matéria legal começavam a ser compartilhados por um número crescente de ingleses, com uma veemência também crescente. Uma importante indicação dessa tendência podemos encontrar nos escritos de Edmund Dudley (1462-1510), a quem se recorda acima de tudo por sua conhecida colaboração com Richard Empson sob Henrique VII, em decorrência da qual ambos os ministros foram sacrificados à ira do Parlamento, tão logo começou um novo reinado. Dudley teve a formação de advogado consuetudinário, estudando em Gray's Inn, e chamou a atenção do rei devido a seu formidável conhecimento jurídico (Brodie, 1948, pp. 2-3, 9-10). Conforme vimos, foi enquanto aguardava a execução, em 1510, que Dudley escreveu sua única obra abstrata de teoria legal e política, *A árvore da República*. Esse livro já padeceu o desdém de alguns comentadores, que se disseram desapontados com seu conservadorismo, afirmando até que consistia em pouco mais que "uma alegoria medieval levada quase ao ponto da paródia" (Morris, 1953, p. 15). É verdade que a imagem dudleiana da república como "formosa e pujante árvore" recebe uma elaboração algo extravagante (p. 31). Diz ele que tal árvore possui cinco raízes, das quais a principal é o amor de Deus, sendo as outras quatro a justiça, a fidelidade, a concórdia e a paz (pp. 32-4). Cada raiz é descrita por gerar o fruto que lhe é adequado, com a "honrada dignidade" brotando da justiça, a "prosperidade mundana", da fidelidade, a "tranqüilidade", da concórdia, e o "bom exemplo", da paz (pp. 51-6). Considerar, porém, essa tipologia aparentemente banal uma mera repetição de lugares-comuns medievais talvez expresse apenas uma dificuldade em perceber a nota de advertência que soa, três vezes, ao ser suscitada a questão da relação da Igreja com essa estrutura. Quando Dudley nos diz pela primeira vez que a principal raiz da república é o amor de Deus, ocorre-lhe acrescentar: "Afirmareis, talvez, que os bispos e aqueles que pertencem à espiritualidade estão especialmente encarregados dessa raiz" (p. 32). Mas imediatamente esclarece ele que "o príncipe é o chão de que mais deve brotar essa raiz" (p. 32). É ele quem deve assegurar que a

boa disciplina da Igreja seja mantida, que se previna "o perigo da simonia", e que "os prelados e aqueles que detêm os maiores benefícios eclesiásticos" não as negligenciem (p. 25). Soa o segundo alerta quando Dudley pede que a raiz da concórdia fique "bem implantada no clero deste reino" (p. 44). Ao rei, aconselha-se que tome especial cuidado, para garantir que essa raiz não seja perturbada ou prejudicada pelos esforços da Igreja na defesa de seus privilégios e jurisdições (p. 42). Mas a nota mais aguda de hostilidade se ouve quando Dudley analisa a necessidade de que cada raiz gere o fruto adequado. É particularmente forte o risco de que o clero "cobice ou deseje" o "fruto da honrada dignidade", que se destina aos governantes temporais da república (p. 56). Junto ao rei se afirma como prioritário que todas as ambições assim mundanas, por parte dos dirigentes da Igreja, sejam implacavelmente extirpadas. Ele deve assegurar "que nenhum deles detenha cargos temporais", e insistir em que "se mostrem verdadeiros sacerdotes da Igreja de Cristo", limitando-se a "pregar o verbo de Deus de maneira verdadeira e simples (*plainly*) aos súditos temporais" (pp. 25, 42-3). Assim, longe de ser um conservador, Dudley formula uma doutrina de caráter virtualmente marsiliano.

Idêntica hostilidade aos poderes da Igreja, nas vésperas da Reforma, também se encontra entre os advogados ingleses voltados ao direito consuetudinário. O exemplo mais notável desse sentimento, que se expande sem cessar, está na obra de Christopher St. German (*c.* 1460-1540), um veterano jurista que já passava dos setenta anos quando se deu o cisma henriquino. St. German parece ter advogado em relativa obscuridade no Inner Temple até por volta do ano de 1511, ocasião em que se terá retirado das lides forenses. Reemergiu na década de 1520, porém, e daquela data até sua morte, em 1540, desferiu uma série de ataques extremamente influentes, e cada vez mais radicais, às jurisdições da Igreja (Hogrefe, 1937).

As implicações políticas da filosofia jurídica de St German foram expostas pela primeira vez no *Diálogo* latino sobre o conceito de lei, que publicou em 1523. A obra toma a forma de um debate entre um Doutor e um Estudante sobre os fundamentos da lei, e consiste basicamente na exposição, pelo Doutor, das diferentes gradações dessa — a lei eterna, as leis de natureza, as leis de Deus — e da relação entre estas e as leis da Inglaterra (Chrimes, 1936, pp. 204-14). Disso resulta a sugestão, bem ao estilo de Fortescue, de que as leis costumeiras da Inglaterra devem ser consideradas superiores a quaisquer outras. Aliás, como observa Chrimes, a obra como um todo parece ser um comentário à jurisprudência deixada por Fortescue (Chrimes, 1936, p. 204). As conotações anticlericais do texto foram reforçadas em 1531, quando St. German traduziu o *Diálogo* para o inglês com o título de *Doutor e estudante* — vindo, sob essa forma, a servir de manual-padrão em teoria jurídica inglesa

praticamente até a época de Blackstone.* Na ocasião, St. German acrescentou um segundo diálogo (que já tinha sido publicado, à parte, em 1530), bem como um importante apêndice de treze "adições", no qual "o poder do Parlamento acerca da espiritualidade e da jurisdição espiritual" era "especialissimamente considerado" (sig. A, 1b).[19] Foi no ano seguinte, porém, que St. German iniciou sua grande campanha contra a ordem clerical — que acabaria por levá-lo a uma polêmica bastante ríspida com sir Thomas Morus (Pineas, 1968, pp. 192-213). A guerra dos panfletos começou, em 1532, com a publicação do *Tratado* "sobre a divisão da espiritualidade e a temporalidade". Morus replicou em sua *Apologia*; St. German retrucou então com um *Diálogo* "entre dois ingleses" portando os nomes não tão ingleses de Salém e Bizâncio, e Morus reagiu com sua *Debelação de Salém e Bizâncio* (Baumer, 1937, pp. 632-5). Por essa época, St. German já se mostrava disposto não apenas a contestar o direito dos tribunais eclesiásticos a processar supostos hereges, mas também toda a complexa tessitura dos poderes da Igreja em matéria legal. O recurso que mais enfatiza, no *Tratado*, é o da supremacia do estatuto, e portanto do poder supremo do Rei no Parlamento,** capaz de extirpar quaisquer "maus costumes" que fossem sustentados pelas autoridades eclesiásticas (pp. 232-40). Isso, por sua vez, leva-o a insistir em que, conservando um sistema legislativo paralelo ao da Inglaterra, os dirigentes da Igreja "excederam vezes sem conta a autoridade que detinham", e "intentaram inúmeras coisas contra a lei do Reino" (pp. 232-3). Finalmente, St. German veio a completar a campanha em sua *Resposta a uma carta*, que parece ter sido publicada em 1535 (Baumer, 1937, pp. 644, 649). Nessa obra, ele chega por seus próprios meios às duas principais teses que, pela mesma ocasião, os propagandistas do governo estavam publicando, no quadro da campanha oficial destinada a legitimar a ruptura de Henrique VIII com Roma. Insiste St.

(*) Autor dos importantes *Comentários sobre as leis da Inglaterra*, publicados entre 1765 e 1769. (R. J. R.)

(**) *Rex in Parliamento*: no século XVI se consolida, coincidindo com a Reforma, a idéia de que o poder supremo na Inglaterra é o "Rei no Parlamento", ou seja, o da reunião do monarca com a Câmara dos Lordes e a dos Comuns, representando assim o Reino como um todo, que pode, por isso mesmo, legislar soberanamente, sem limitações externas como as que o clero ou Roma pretenderiam impor. Isso poderia implicar um problema com a *common law*, dado que a ação do Rei no Parlamento consiste em leis votadas e promulgadas, que hoje chamamos de direito positivo, e que os ingleses chamavam de "*statute*" (estatuto), enquanto o direito consuetudinário alegava basear-se numa longa razão destilada ao fio dos tempos (pelo costume, ou *consuetudo*), e que haveria de superar a mera e caprichosa vontade dos homens: logicamente, a *common law* poderia, assim, entrar em conflito com o direito promulgado. Mas, como tanto o direito consuetudinário como o direito positivo do *Rex in Parliamento* tinham um inimigo comum, a saber, Roma e depois, no século XVII, a pretensão dos reis Stuart a um poder absoluto, essa possível oposição entre ambos não eclodiu. (R. J. R.)

German em que o papado não tem o direito de exercer quaisquer poderes jurisdicionais na Inglaterra e, por conseguinte, que o controle recém-adquirido pelo rei sobre a Igreja deve ser considerado apenas como a reapropriação de um conjunto de direitos, que seus predecessores terão optado por delegar. Na fórmula da *Resposta*, a pretensão do rei a ser "cabeça suprema" da "Igreja anglicana" não significa que ele se arrogue "qualquer novo poder", sobre seus súditos, "que já não tivesse anteriormente" (sig. A, 3a). St. German também está disposto, a essa altura, a definir em que consiste o ato de chefiar o rei a Igreja, e a alegar que deve englobar por completo a *potestas jurisdictionis*, incluindo, até mesmo, "o poder de declarar e expor as Escrituras", e portanto o de determinar a doutrina (sig. F, 6a; sig. G, 3a). A tese radical, e realmente marsiliana, pressuposta nessas pretensões é que todo poder coercitivo e jurisdicional deve ser tratado, por definição, como secular, e portanto, se a Igreja aspira a qualquer autoridade nessas esferas, só pode tratar-se de usurpação. A conclusão de St. German será, assim, que todos os poderes dessa ordem devem estar investidos na supremacia do direito consuetudinário, e toda a autoridade legislativa na soberania do Rei no Parlamento.

Finalmente, os mesmos sentimentos de hostilidade aos poderes da Igreja cresciam, nos anos que antecederam a Reforma, na voz das próprias autoridades seculares. O primeiro ponto que contestaram foram os privilégios e jurisdições a que o estamento clerical aspirava tradicionalmente. Essa objeção muitas vezes se acompanhava de uma tentação, cada vez maior, a deitar olhos de cobiça sobre as vastas extensões de terra que, por aquele tempo, eram propriedade de bom número de comunidades religiosas. Tais atitudes se constatavam, em particular, naqueles países que mais tarde viriam a ser os mais receptivos à Reforma luterana. O Rad sueco, por exemplo, iniciou uma campanha anticlerical em 1491, pondo fim a um longo período de relações tranqüilas com as autoridades eclesiásticas ao questionar os privilégios fiscais, bem como a extensão de terras que naquele país possuía a Igreja (Roberts, 1968, p. 62). O governo inglês começou uma campanha análoga praticamente pela mesma época. Embora o reinado de Henrique VII fosse marcado, de modo geral, pela continuação das tradicionais relações amistosas com a Igreja, uma série de iniciativas oficiais teve por finalidade reduzir os privilégios do clero e aumentar os meios da Coroa para cobrar impostos dele. Uma lei de 1491 procurava diminuir as isenções fiscais que numerosas casas religiosas haviam conseguido negociar no curso das Guerras das Duas Rosas (Chrimes, 1972, p. 243). E mais uma série de leis sancionadas em 1489, 1491 e 1496 — e ampliadas por Henrique VIII em 1512 — deslanchou uma guerra

de atrito contra o assim chamado "benefício do clero", isto é, o sistema que dava ao clero imunidade processual no caso de muitos crimes capitais (Chrimes, 1972, p. 243). Mas a campanha mais dramática contra o estamento clerical foi montada mediante uma série de *Gravamina*, ou "agravos da nação germânica", que começou a ser regularmente enunciada, na segunda metade do século XV, pelas dietas do Império. A prática começou de fato já na Dieta de Frankfurt, em 1456, e foi retomada pelo imperador Maximiliano, às vésperas da Reforma (Dickens, 1974, pp. 7-8). A tarefa de revisar a lista de reclamações foi confiada a Jacob Wimpfeling, que respondeu, em 1515, com uma lista de Dez Artigos, atacando os privilégios do clero ao mesmo tempo que os poderes do papa (Schmidt, 1879, vol. I, pp. 116-7). Essa tradição chegou ao clímax depois dos primeiros protestos de Lutero, quando a lista de 1515 foi expandida, pela Dieta de Worms, no ano de 1521, para mais de uma centena de acusações. A ironia histórica não precisa ser sublinhada: a mesma dieta que condenou a heresia de Lutero também produziu a mais espetacular *Declaração de agravos* dirigida contra a Igreja. Os autores da *Declaração* começam queixando-se do "benefício do clero", argumentando que tal sistema "necessariamente anima os clérigos a praticar atos perversos, ainda mais porque os tribunais eclesiásticos os libertam com facilidade, seja qual for o crime cometido" (p. 58). Depois, reclamam que o clero está "solapando a autoridade secular", já que "arrasta os leigos aos tribunais eclesiásticos" e ao mesmo tempo "arranca o que quer" da jurisdição dos tribunais comuns (p. 62). E, acima de tudo, queixam-se da arrogante riqueza e poder da Igreja. Se esses não forem controlados, afirmam, "a ordem secular acabará, no correr do tempo, inteiramente comprada pela Igreja" (p. 58).

O outro ponto, ainda mais contencioso, no qual as autoridades seculares vieram a exercer crescente pressão sobre a Igreja prendia-se às jurisdições supranacionais tradicionalmente detidas pelo papa. Aumentava o ressentimento ante o direito do papado a coletar impostos em seu próprio nome e a controlar a concessão de benefícios no interior de cada Igreja nacional. Um resultado desse descontentamento foi que em vários países as autoridades seculares, negociando com a Sé romana, conseguiram extrair dela concessões nessas duas questões cruciais. Isso permitiu que conservassem relações relativamente amistosas com a Igreja, ao mesmo tempo que insistiam na condição de seus reinos como "impérios", exercendo os respectivos governantes completo controle jurisdicional no interior de seu território. O primeiro reino a assim resolver essas tensões foi a França. A Sanção Pragmática de Bourges, datada de 1438, não se limitou a adotar a tese do conciliarismo, mas também efetuou uma decisiva redução dos poderes pontifícios na França. O direito do papa a coletar anatas foi contestado, seu direito a nomear para as sés vacan-

tes "reservando-as" foi revogado e, finalmente, seu direito a "suplicar" em favor de um candidato para um determinado benefício viu-se, na maior parte dos casos, transferido para a Coroa (Petit-Dutaillis, 1902, p. 268). Excetuando-se a reintrodução das anatas, todas essas concessões foram posteriormente confirmadas pela Concordata de Bolonha, em 1516 (Lemonnier, 1903, p. 254). Por essa época, um conjunto análogo e ainda mais amplo de concordatas havia sido firmado entre a Sé romana e as autoridades seculares da Espanha. Depois de uma longa querela com Fernando e Isabel, Sisto IV finalmente aceitou, em 1482, que o direito de "suplicação" fosse transferido para a Coroa no caso de todas as principais indicações eclesiásticas (Elliott, 1963, pp. 89-90). Quatro anos mais tarde, a Coroa adquiriu igual direito de padroado e apresentação em todo o território do Reino de Granada, recém-conquistado aos árabes, e em 1508 o mesmo direito foi estendido à Igreja em todo o Novo Mundo (Elliott, 1963, p. 90).

Naqueles países em que se mostrou possível assinar concordatas dessa natureza, os governos afetados — como foi o caso da França e da Espanha — tenderam a se conservar na fé católica. Mas, nos lugares em que as disputas sobre anatas, nomeações e recursos não encontraram solução — o caso da Inglaterra, Alemanha e Escandinávia —, as pressões sobre o papado continuaram a se acentuar. Mesmo antes que os protestos de Lutero começassem a ser escutados fora da Alemanha, evidencia-se que essas pressões já estavam chegando a um ponto de ruptura.

Na Dinamarca, atingiu-se o nível de perigo sob o reinado de Cristiano II, que em 1521-22 promulgou o Código Civil e Eclesiástico de Byretten. Esse propunha pôr termo a todos os apelos a Roma, abolir os poderes dos tribunais eclesiásticos em todos os assuntos que envolvessem propriedade e estabelecer um novo tribunal régio, com autoridade para decidir em última instância todas as causas, quer eclesiásticas, quer cíveis (Dunkley, 1948, pp. 25-7). Ao mesmo tempo, eclodia na Suécia uma crise parecida. Ascendendo ao trono, em 1523, Gustavo Vasa recusou-se a reconhecer o bispo que o papa havia escolhido para a diocese de Skara; já se argumentou, aliás, que o rompimento da Igreja sueca com Roma deveria ser datado desse momento (Bergendoff, 1928, p. 10). Por essa ocasião, pressões análogas começavam, na Inglaterra, a emitir augúrios de uma breve ruptura entre o *regnum* e o *sacerdotium*. As primeiras rachaduras vieram a surgir em função da coleta de impostos pelo papado. Quando o papa enviou à Inglaterra, em 1509, seu subcoletor Peter Gryphius, o governo impediu-o de agir durante mais de um ano (Pickthorn, 1934, p. 111). Seis anos depois, quando a Sé romana solicitou um subsídio para uma cruzada que se pretendia fazer, deparou-se com uma recusa categórica (Lunt, 1962, pp. 160-1). Mas o principal ataque do governo à Igreja data

de 1515, quando a Convocação* tentou protestar contra a lei de 1512, que limitava os casos em que se podia invocar o benefício do clero. Os advogados da Igreja alegavam que, não sendo o rei, mas o papa, o chefe da Igreja, o monarca teria excedido a autoridade que lhe cabia ao procurar submeter os clérigos aos tribunais seculares (Pickthorn, 1934, pp. 115-6). Essa ação levou, por sua vez, o rei e os juízes — num prenúncio das mudanças ideológicas que em breve viriam — a editar uma declaração, sem nenhuma ambigüidade, de sua superioridade sobre quaisquer pretensas jurisdições pontifícias. Declaravam a Convocação, como um todo, sujeita à acusação de *praemunire*, por tentar submeter a autoridade do rei à de um poder estrangeiro. O rei até mesmo proferiu um discurso, perante a Convocação, reafirmando com veemência os direitos "imperiais" da Coroa inglesa. O principal argumento que empregou — em expresso desafio ao direito canônico — foi que "os reis da Inglaterra nos tempos passados jamais tiveram qualquer superior, salvo Deus". Henrique VIII solenemente advertiu seus bispos — em outro prenúncio das coisas que viriam — de que "defenderemos os direitos da Coroa nesta matéria" contra quaisquer eventuais pretensões do papa ou da Igreja (Pickthorn, 1934, p. 117).

Devemos retornar aos *Gravamina* da nação germânica, porém, para documentar de forma mais dramática que, mesmo antes dos primeiros protestos de Lutero, já estavam em crise as relações entre o papado e as autoridades seculares. As listas de *Gravamina* sempre concentraram a crítica na vasta extensão de poderes de que o papa dispunha na Alemanha, e, quando Wimpfeling reescreveu as reclamações às vésperas da Reforma, depôs extraordinária ênfase nessa acusação à Igreja. Os papas "não observam as bulas de seus predecessores", e "violam-nas com as dispensas que concedem" (artigo 1). Sistematicamente "rejeitam as eleições realizadas na Alemanha para as sés episcopais" vacantes, e nomeiam para essas seus próprios candidatos, de pouco ou nenhum valor (artigos 2 e 3). Reservam os melhores benefícios para os membros da cúria papal, não se importando com ninguém ou nada mais (artigos 4 e 5). E, acima de tudo, formulam exigências financeiras gananciosas, "continuando a extorquir anatas", e lançando cada vez mais impostos de montante confiscatório sobre o povo alemão (artigo 6).[20] Quando, na Dieta de Worms, seis anos mais tarde, os representantes dos leigos redigiram a definitiva *Declaração de agravos*, não deixaram de reiterar todos esses protestos. Mais uma vez se queixaram de que "Roma confere benefícios germânicos a pessoas sem qualificação, conhecimento ou capacidade", e de que

(*) A assembléia do clero, quer da província de Cantuária (Canterbury), quer da de York. (R. J. R.)

"os impostos e tributos" pagos pela nação germânica à Igreja "aumentam quase que diariamente" (pp. 54-5). A principal reclamação é quanto à maneira pela qual as jurisdições pontifícias são utilizadas, infringindo os direitos das autoridades seculares. Os tribunais eclesiásticos estão constantemente exigindo poderes adicionais, de modo que "matéria secular é julgada em tribunais do clero, os quais, desnecessário é dizer, mostram-se tendenciosos em suas opiniões e veredito" (p. 53). E o maior abuso de todos — a primeira acusação da lista — é que constantemente sobem recursos a Roma, "em primeira instância", sobre "matéria mundana", prática essa que só pode "levar à supressão da competência das autoridades seculares" (p. 53).

Dado esse pano de fundo de crescente hostilidade aos poderes da Igreja, não surpreenderá que, tão logo a Reforma começou a ganhar forças, a maior parte desses críticos leigos se sentisse mais e mais atraída pela causa luterana. Isso se pode observar, em primeiro lugar, no meio dos críticos legais e humanistas que estivemos considerando. A maior parte dos chefes da campanha anticlerical na Inglaterra, incluindo Barlowe, Roy e Fish, converteu-se ao luteranismo na década de 1520 (Clebsch, 1964, pp. 229-31). Fish parece até ter se tornado vendedor de livros e traduções luteranos censurados, pois, quando Robert Necton foi intimado a responder uma acusação de heresia, em 1528, perante o cardeal Wolsey, confessou que lhe haviam dito que "o senhor Fish tem Novos Testamentos à venda", e afirmou ter comprado dele várias dúzias de exemplares da tradução de Tyndale (Mozley, 1937, pp. 349-50). O mesmo processo se pode observar entre os principais pensadores anticlericais alemães. Wimpfeling terminou vacilando, mas Von Hutten não demorou a se tornar um entusiasta da nova fé. Embora de início desdenhasse a polêmica sobre as indulgências, entendendo que não passava de mais um exemplo de briga doméstica entre monges, ele logo se convenceu — a instâncias de seu herói Erasmo, o que é bastante irônico — de que devia considerar as implicações mais amplas do protesto luterano. Assim, por volta de 1520, Von Hutten já tinha travado contato tanto com Lutero quanto com Melanchthon, principiando uma correspondência com ambos (Holborn, 1937, pp. 102, 122). Logo depois afirmou a Lutero: "Sempre estive convosco" e, ainda, "Estarei sempre do vosso lado, não importa o que aconteça" (Holborn, 1937, p. 125). E quando, no ano seguinte, Lutero foi convocado a Worms, Von Hutten lhe escrevia que "jamais precisareis duvidar de minha constância" (Holborn, 1937, pp. 157-60, 171).

Mas o ponto que veio a ter maior importância histórica é, naturalmente, que a maioria dos governantes seculares da Europa do Norte começasse a sentir idêntica atração pela causa luterana. Não tendo conseguido firmar concor-

datas satisfatórias com o papado, passaram a flertar com as idéias luteranas, e foi assim que a pressão de suas campanhas contra a Igreja se foi elevando até um grau de ruptura. Isso sucedeu, antes de mais nada, no quadro de seus esforços para aumentar o controle sobre os privilégios fiscais e a propriedade fundiária da Igreja no território de seus Estados. A procura agudamente intensificada desses objetivos forneceu o pano de fundo imediato e — segundo autoridades como Lortz — o principal motivo para que cada país aceitasse, oficialmente, a fé luterana (Lortz, 1968, vol. I, pp. 158-64; cf. Grimm, 1948, p. 87). É verdade que esse traço é bem menos nítido na Alemanha do que em qualquer outro lugar. Em parte isso se deve ao fato de que a aceitação da Reforma, nas cidades germânicas, foi sem a menor sombra de dúvida um processo mais popular e menos cínico do que a explicação de Lortz supõe, mas, também ao fato de que muitos dos príncipes alemães — mesmo que seus motivos possam ter sido inteiramente mercenários — se mostraram incapazes de obter os ganhos financeiros que claramente esperavam alcançar mediante a adoção da fé de Lutero.[21] Ainda assim, continua evidente que, mesmo na Alemanha, essas ambições muitas vezes constituíram o motivo a decidir a escolha das autoridades seculares. A rápida defecção de Alberto de Hohenzollern para o campo luterano foi acompanhada da secularização das terras dos Cavaleiros Teutônicos, enquanto a reforma de Filipe de Hesse, em 1526, ocorreu junto com o confisco das terras monásticas, das quais o próprio Filipe efetuou ganhos que foram estimados como "muito consideráveis" (Carsten, 1959, p. 161). E, quando nos voltamos para as monarquias nacionais, mais unificadas, encontramos em cada caso as mesmas ambições. Na Suécia, Gustavo Vasa proclamou sua aceitação oficial da Reforma, em 1524, transferindo o recebimento de dízimos da Igreja para a Coroa, e três anos depois completou o processo seqüestrando tudo o que era propriedade eclesiástica (Bergendoff, 1928, pp. 15, 40-1). Na Dinamarca, uma campanha análoga foi iniciada por Frederico I, que já em 1528 começou a confiscar terras monásticas. O processo foi completado sob Cristiano III, que ao mesmo tempo que eliminava os bispos, em 1536, suprimia todos os seus poderes temporais e confiscava-lhes as terras (Dunkley, 1948, pp. 55-9, 70-1). Na Inglaterra, um pouco mais tarde, no princípio dos anos 1530, uma campanha de igual caráter precedia o corte das relações com Roma. O cisma foi iniciado com um ataque ao pagamento de anatas, seguindo-se, de imediato, a secularização de todas as terras monásticas, ato esse que parece ter sido planejado considerável tempo antes (Dickens, 1964, p. 197).

A mesma disposição das autoridades seculares a levar seus ataques à Igreja até o ponto de ruptura se pode constatar no caso de suas já velhas pretensões a suprimir a jurisdição supranacional do papa. O exemplo mais claro, não há dúvida, é o dos conflitos de Henrique VIII com o papado, no tópico de

seu divórcio.[22] Quando subiu ao trono, em 1509, Henrique estava casado com Catarina de Aragão, viúva de seu irmão mais velho, o príncipe Artur. Por volta de 1525, porém, uma série de abortos havia convencido o rei de que sua mulher jamais conseguiria dar-lhe um herdeiro varão. Em todo caso, cerca de dois anos depois, seu — forte — desejo era casar-se com Ana Bolena (Scarisbrick, 1968, pp. 149-50). Nesse sentido, dirigiu uma petição ao papa, Clemente VII, requerendo-lhe o divórcio. Não cabem dúvidas de que o rei tinha bons argumentos segundo o direito canônico,* mas uma combinação de circunstâncias políticas, na Roma posterior a 1527, tornou completamente impossível o consentimento papal (Scarisbrick, 1968, pp. 163-97). O rei e seus ministros assim se viram obrigados a exercer crescentes pressões sobre a Igreja. Primeiro, insistiram em novo julgamento para o pedido de divórcio. Depois, convocaram um Parlamento, em 1529, e encorajaram-no a dar livre expressão a seus fortes sentimentos anticlericais, que andavam incubados desde o caso de Hunne. Finalmente, indiciaram todo o estamento clerical numa acusação de *praemunire*, ordenando que comprassem o perdão real pagando elevada multa (Lehmberg, 1970, pp. 109-13). Nenhum desses gestos, porém, embora ameaçadores, sequer trouxe indícios de que o papa se amedrontasse. O resultado foi, já que o rei continuava determinado a conseguir o divórcio, ele acentuar as pressões sobre a Igreja até o ponto de ruptura, de modo a ter certeza de obtê-lo.

Esse namoro dos governantes seculares da Europa do Norte com as atitudes luteranas constituiu o fator que mais concorreu para o êxito das causas da Reforma e da Igreja luterana. Naturalmente, cabem dúvidas se os governantes desejavam com sinceridade esse resultado. Tanto o escalonamento no tempo quanto o caráter dos movimentos reformistas que iniciaram sugerem que manifestassem, na verdade, bem pouco interesse pelas doutrinas da Reforma, salvo por sua óbvia utilidade enquanto armas ideológicas em sua luta pelo controle da riqueza e poder da Igreja. Alguns príncipes (notadamente Henrique VIII) jamais mostraram qualquer propensão a se tornar luteranos, enquanto outros que se converteram a essa fé — como, por exemplo, Gustavo Vasa — parecem tê-lo feito apenas com o intuito de alcançar seus próprios fins e interesses. A questão dos motivos, porém, não é fundamental. O principal problema, para as autoridades seculares, estava em legitimar suas campanhas contra os poderes eclesiásticos. Quando se decidiram a repudiar as pretensões jurisdicionais do papado, isso os obrigou a procurar pelos argu-

(*) Esse proibia o casamento com a cunhada. Contudo, Henrique tivera uma dispensa papal, e além disso parece que Artur não teria consumado o casamento com Catarina. Mas os fatores políticos que impediram o divórcio referem-se à importância da família de Catarina — os reis de Espanha —, se comparada ao pequeno peso político da monarquia inglesa. (R. J. R.)

mentos — quaisquer que fossem — capazes de demonstrar que a Igreja, como um todo, não tinha o direito de deter tais jurisdições. Isso, por sua vez, levou-os a fazer causa comum com os luteranos. Pouco importando os seus motivos, o resultado foi, em cada caso, o mesmo: a difusão da heresia luterana provou ser o preço a se pagar pela ruptura com Roma. O mesmo princípio vale para seus esforços a fim de controlar a riqueza da Igreja. Sua necessidade de legitimar tais medidas significou que precisavam de todo e qualquer argumento capaz de provar que a verdadeira Igreja não passa de uma *congregatio fidelium*, e que por isso carece de título à posse de riquezas mundanas. Mais uma vez, isso os levou a se aliar aos luteranos e, mais uma vez, pouco interessando os seus motivos, o resultado foi o mesmo: o preço que os príncipes tiveram de pagar por sua ambição acabou sendo o seu aval a uma Reforma religiosa "completa e divina".

12
A DIFUSÃO DO LUTERANISMO

Os inimigos de Lutero muitas vezes compararam a Reforma à peste, considerando-a uma causa de morte espiritual em escala aterrorizadora.[1] Até aqui, tivemos por objetivo explicar por que essa doença se revelou tão contagiosa em tão vasta área do Norte europeu. Resta agora examinar os estágios de disseminação da epidemia — as etapas em que as doutrinas sociais e políticas associadas à Reforma conseguiram, primeiro, conquistar ampla aceitação popular para, depois, ser oficialmente reconhecidas pelos governantes seculares da Alemanha, Inglaterra e Escandinávia.

OS PRIMEIROS PROPAGANDISTAS

A primeira etapa da evolução do luteranismo enquanto ideologia política assumiu a forma de uma campanha de propaganda, na qual vários entre os discípulos mais próximos de Lutero começaram a esclarecer e ampliar os *insights* relativamente fragmentários do mestre, produzindo uma série de tratados de maior consistência acerca da vida social e política. Entre os colaboradores mais influentes desse processo estão Osiander, Eberlin von Günzburg e, naturalmente, Melanchthon. As observações mais importantes de Osiander no que tange à esfera política somente vieram a lume em fins da década de 1520; Eberlin e Melanchthon, porém, estavam entre os primeiros luteranos a discorrer sobre as implicações políticas da nova fé. Eberlin escreveu bastante acerca de temas políticos, e teve como sua contribuição mais original um artigo em vernáculo intitulado *Os quinze confederados*, publicado pela primeira vez em 1521. No mesmo ano, Melanchthon editou um importante ensaio sobre o conceito da "autoridade temporal", na forma de uma conclusão a seu abrangente levantamento dos *Tópicos comuns de teologia*.[2] O impacto dessas obras e dos textos políticos do próprio Lutero não tardou a se fazer sentir na Inglaterra, especialmente entre aqueles prosélitos que — como

Tyndale e Barnes — haviam estudado em Wittenberg no início da década de 1520. Tyndale retornou à Inglaterra para completar seu importante tratado *A obediência do cristão*, em 1528, e nos anos seguintes Barnes redigiu uma série de textos políticos breves mas significativos, inclusive uma análise sobre *O que é a Igreja* e um ensaio versando sobre as *Constituições dos homens*.[3]

Entre essas tentativas embrionárias para ampliar e difundir as idéias políticas de Lutero, os trabalhos de Eberlin de certo modo se destacam, por seu conteúdo menos voltado para a homilia e mais para a especulação, contrastando com os textos dos principais autores do período inicial do pensamento político reformador.[4] Sua obra *Os quinze confederados*, por exemplo, assume a forma de uma utopia que mostra a nobreza e o povo de uma república imaginária de nome Wolfaria, reformando sua Igreja e impondo a instituição do matrimônio clerical (cf. Bell, 1967). Já as obras políticas de Melanchthon, Tyndale e Barnes prestam-se a ser consideradas em conjunto, pois abordam gama análoga de questões, derivadas em boa parte dos trabalhos do próprio Lutero, e de modo geral apresentam um estilo de análise marcadamente parecido. Assim, podem ser vistas como as mais representativas e influentes entre as contribuições pioneiras ao pensamento político luterano.

Para todos esses autores, o ponto de partida é fornecido por uma das principais teses teológicas de Lutero: a afirmação de que o mundo todo é ordenado pela divina providência, e tudo o que nele acontece necessariamente constitui um reflexo da vontade e dos desígnios de Deus. Melanchthon inicia seu texto sobre a autoridade temporal com uma apóstrofe às "ordens e obras" que são "decretadas para a proteção e manutenção desta vida" (pp. 323-4). Tyndale adota estilo análogo ao começar *A obediência do cristão*, louvando a ordem que Deus instituiu em toda a criação e tratando a obediência que os súditos devem aos governantes como análoga à que Deus quer que os filhos demonstrem para com os pais, as esposas para com os maridos e os servidores para com os amos (pp. 168-73). Esses autores derivam então, dessa tese, a mesma conclusão fundamental: todos os sistemas políticos existentes devem ser considerados parte dos desígnios de Deus para o mundo. Toda a primeira parte da análise de Melanchthon sobre a autoridade temporal está consagrada a esse tema, e ele culmina citando a frase de são Paulo segundo a qual todas as autoridades constituídas são "ordenadas por Deus" (pp. 326-7). O mesmo argumento encontra-se no início do texto de Barnes sobre as *Constituições dos homens* — com idêntico recurso à autoridade de são Paulo — e recebe ainda maior ênfase no começo de *A obediência do cristão*. Tyndale principia seu exame acerca da "obediência dos súditos aos reis, príncipes e governantes" citando, na íntegra, a passagem de são Paulo. A seguir, faz-lhe um extenso comentário, declarando que o próprio Deus "a todas as nações deu leis, e em todas as terras pôs reis, governadores e regentes como

prepostos Seus, para servindo-Se deles governar o mundo" (p. 174). Isso ele afirma para explicar por que "são chamados deuses, nas Escrituras", os governantes e juízes. A razão é que "estão a serviço de Deus e executam Seus mandamentos" (p. 175).

A afirmação de que Deus institui toda a estrutura da vida política conduz diretamente à questão que mais ocupa esses autores: que deveres políticos Deus conseqüentemente impôs àqueles a quem ordenou que fossem governantes e àqueles a quem Ele fez súditos? Assim, o primeiro tema estritamente político que examinam é a natureza das obrigações que devemos aos que Deus colocou acima de nós. Todos chegam, sem hesitação, a duas conclusões. Primeira: nossos governantes devem ser obedecidos em tudo — e não meramente por medo, mas (como ordena são Paulo) em nome da consciência. Isso foi salientado particularmente por Melanchthon, de quem já se disse que "nada teme mais do que a acusação de sedição" (Hildebrandt, 1946, p. 56). Ele insiste, opondo-se ao antinomianismo dos reformadores radicais, em que não há razão por que "um membro de Cristo" não deva "usar a autoridade do governo", sem sentir "que tais funções sejam contrárias a Deus" (p. 329). E recorre a são Paulo ao concluir "que a obediência é necessária, a desobediência fere a consciência, e Deus a condena" (p. 334). O mesmo argumento aparece em Barnes e Tyndale, no início de seus discursos acerca do poder temporal. Como expõe Barnes nas *Constituições dos homens*, "devemos ser obedientes a esse poder em todas as coisas referentes ao governo desta vida presente e da república", não só "para evitar punição", mas além disso "a bem da consciência, pois essa é a vontade de Deus" (p. 81). A outra conclusão a que eles igualmente se empenham em chegar é que jamais se pode justificar, sob nenhuma circunstância, que um súdito resista aos comandos do governante. Como declara Melanchthon, "a deliberada desobediência à autoridade temporal, e a leis verdadeiras ou racionais, constitui pecado mortal, pecado que Deus pune com a danação eterna, se nele, obstinados, persistirmos" (p. 333). Mais uma vez, Barnes e Tyndale reiteram o mesmo argumento. Barnes enuncia, nas *Constituições dos homens*, uma regra simples que o súdito deve seguir, se o seu governante, "como um tirano, dá ordens contrárias ao direito e à lei": pode-se "simplesmente fugir, ou então obedecer ao que foi ordenado", pois "em nenhuma circunstância é permitido resistir com a espada e a mão" (pp. 81-2). Tyndale elabora esse mesmo tema tipicamente luterano. Ele começa admitindo que o povo, "em sua maioria", está "sempre pronto a se revoltar e lutar" (p. 165). Expressa então seu horror a tal situação, citando a frase de são Paulo segundo a qual lutar contra os superiores equivale a resistir a Deus, "pois eles estão a serviço de Deus, e quem lhes resistir incorrerá na condenação eterna" (p. 175). Tyndale ilustra essas conclusões

com várias narrativas da Bíblia, todas destinadas a demonstrar que a resistência à autoridade constituída é sempre iníqua, jamais adequada (pp. 175-8).

A seguir, esses autores abordam o aspecto complementar desse mesmo tema do dever político: a natureza dos deveres do governante para com Deus e o povo. O argumento fundamental que apresentam é o de que, como todos os governantes foram mandados por Deus para servir aos Seus desígnios, têm o dever de governar o povo não do modo como eles próprios desejariam, mas conforme Deus quer. Devem lembrar todo o tempo, como afirma Tyndale, "que o povo é de Deus, e não deles", e que "a lei é de Deus, e não dos reis" (pp. 202, 334). O verdadeiro papel do rei é o de "um servo, para executar as leis de Deus e não para governar conforme suponha conveniente" (p. 334). Contudo, Tyndale preocupa-se menos com os deveres e mais com os poderes do governante, e em especial com a autoridade deste sobre a Igreja. Assim, restringe-se a fornecer um sumário geral de suas obrigações na "recapitulação" que encerra *A obediência do cristão*. Limita-se a exortá-los que "lembrem ser cabeças e braços, para defender o corpo, ministrar a paz, a saúde e a riqueza e até mesmo salvar o corpo; e que recordem ter recebido de Deus os seus ofícios, para assistir e servir aos seus irmãos" (p. 334). Mas na obra de Melanchthon encontramos um exame bem mais preciso da natureza e abrangência dos deveres impostos ao "príncipe devoto". Esse autor primeiro indica os limites às ações do príncipe, estabelecidos por seu dever de ordenar apenas as leis de Deus. É nesse momento que Melanchthon desenvolve sua influente doutrina das *adiaphora*, ou "coisas indiferentes" (Manschreck, 1957, pp. 176-81). Essa doutrina tem por base uma distinção entre o direito divino e o humano. As leis de Deus são essenciais para a salvação, e devem sempre ser postas em execução. Mas há muitas leis humanas que não são essenciais para a salvação, sendo, portanto, "indiferentes". Assim, quer Deus que várias atividades não sejam prescritas nem proibidas, e se estaria criando "uma situação errônea convertendo-as em leis" (p. 308). A mesma doutrina não tardou a ser professada por Barnes e vários outros teóricos luteranos na Inglaterra. Como explica Barnes em seu ensaio sobre a Igreja, o príncipe devoto vê-se limitado de dois modos. Ele precisa, é claro, assegurar-se de nunca legislar "diretamente contra a palavra de Deus e a destruição da fé". Mas também deve ter certeza de nunca tentar "comandar certas coisas indiferentes como se tivessem de ser feitas por necessidade" (p. 90). No caso de Melanchthon, porém, a intenção primordial nessa parte de sua dissertação é analisar os deveres positivos do príncipe devoto. Primeiro, ele argumenta que todos os governantes devem punir a heresia e promover a verdadeira religião. Eles têm a obrigação de "proibir toda doutrina imprópria, como vêm a ser os erros dos anabatistas, e punir os obstinados" (p. 337). São também "obrigados a aceitar e professar o sagrado Evangelho, devendo nele crer, e conduzir os demais para o verdadeiro serviço divino" (p. 336). O outro dever do governante ressaltado por ele consiste em proteger e jamais infringir os direitos de propriedade dos súditos. Já se sugeriu que, ao indicar dessa forma os aspectos puramente sociais e religiosos do bom governo, Melanchthon provavelmente estaria tentando ampliar a concepção de governo exposta por Lutero (Allen, 1957, p. 33). Sem dúvida, é certo que confere enorme ênfase à idéia de que "os bens do súdito não devem ser apropriados pelo senhor, a menos que a necessidade comum do país assim o requeira" (p. 338). Citando o "terrível exemplo" da vinha de Nabote, Melanchthon dele deriva o princípio moral de que os bens de um súdito são "parte de uma ordem divina no governo temporal e na sociedade política, tanto quanto o julgamento ou a punição. Assim sendo, não devem os príncipes destruir essa ordem; cumpre-lhes saber que também eles estão sujeitos ao mandamento 'Não furtarás'" (p. 338).

A forte ênfase que todos esses luteranos conferem aos deveres do príncipe devoto conduz a uma outra questão, um tanto desconcertante, da qual não se puderam esquivar: que providências devem tomar os súditos — se é que devem tomar alguma — quando o governante não executa adequadamente seus deveres? Em relação a esse aspecto, Melanchthon apresenta uma versão bastante vaga e timorata da doutrina de Lutero. Alerta que "devemos obedecer a Deus, e não aos homens", mas insiste principalmente em que todo súdito tem o dever permanente de "ser paciente com governantes sofríveis", ainda que em seu governo "ocorram erros e defeitos" (p. 334, 340). Contudo, a maior parte dos primeiros discípulos de Lutero segue nessa questão o precedente mais resoluto fornecido por ele próprio, apresentando dois conselhos contrastantes. Primeiro, afirmam que todo governante cujas ordens contrariem a consciência de seus súditos verdadeiramente religiosos deve, sempre, ser desobedecido. Isso se justifica, como ressalta Barnes em seu ensaio sobre a Igreja, pelo simples fato de que é "mais correto obedecer a Deus do que aos homens" (p. 86). A implicação desse mandamento, como indica Tyndale na conclusão da *Obediência do cristão*, é que, se recebermos uma "ordem para fazer o mal, devemos então desobedecer e dizer 'é outro o mandamento de Deus'" (p. 332). O outro conselho é o de que, mesmo em tal situação, nenhum súdito deve resistir ativamente. Como frisa Barnes, os súditos devem "deixar que o rei exerça sua tirania. Em circunstância alguma podem confrontá-lo com violência, devendo antes sofrer com resignação toda a tirania que ele lhes impõe ao corpo e à propriedade" (pp. 84-5). A mesma severa lição vem expressa na obra de Tyndale. Embora nos aconselhe a alertar nossos governantes, quando esses nos ordenam que façamos algo errado, que é outro o mandamento de Deus, ao mesmo tempo nos previne que em nenhuma circunstância devemos "nos insurgir contra eles". Tyndale imagina que seremos

inclinados a protestar: " 'Eles então nos matarão', direis". Mas sua resposta é que, ainda assim, somos obrigados a nos submeter: "Portanto, eu digo, cabe ao cristão sofrer até mesmo a pior das mortes para que possa ter esperança, porque não quis praticar o mal" (p. 332).

Thomas Morus, em seu *Diálogo* de 1529 contra Tyndale, fixou-se nessa tese de que uma ordem iníqua jamais deve ser obedecida e declarou que Tyndale, em seu "livro santo da desobediência", argumentava em favor da traição e rebelião (p. 273). Tal acusação é manifestamente injusta, a menos que Morus tivesse em mente as conseqüências que poderiam advir de uma desobediência civil em grande escala. Na verdade, Tyndale dá ênfase extraordinária à categórica distinção luterana entre desobediência e resistência. Ele considera todos "os chefes e governantes" uma "dádiva de Deus, sejam eles bons ou maus" (p. 194). E disso infere que os "governantes iníquos" são apenas "um sinal de que Deus está zangado e irado conosco" (p. 195). Assim, ele se vê obrigado a repetir a dura conclusão a que já chegara o próprio Lutero — a de que deve ser *particularmente* errado resistir a governantes tirânicos. Eles são enviados para nos atormentar "porque, quando os tínhamos bons, não quisemos receber essa bondade das mãos de Deus" (p. 194). Se lhes resistirmos, na verdade estaremos tentando escapar a uma justa punição, deliberadamente imposta por Deus. Dessa forma nos estaremos expondo a um perigo: "ao procurarmos nos libertar", poderemos apenas conseguir magnificar a ira de Deus, e em conseqüência nos precipitaremos em "uma escravidão ainda mais perversa" do que antes (p. 196).

Em muitos casos, as obras políticas dos primeiros luteranos trataram exclusivamente dos temas acima descritos. Isso se aplica, por exemplo, à exposição de Melanchthon nos *Tópicos comuns de teologia*. Nesse livro, ele se restringe à questão da obrigação política, concentrando-se em particular nas obrigações do príncipe devoto. Entretanto, alguns dos discípulos de Lutero avançaram mais, examinando uma segunda tese básica de sua teologia, da qual derivou outra série de conclusões políticas. Nesse caso, o ponto de partida foi o conceito de Igreja enunciado por Lutero. Curiosamente, Melanchthon se mostrou reticente quanto a esse aspecto, apesar de ter incluído um capítulo sobre a Igreja em seus *Tópicos comuns de teologia*; em estilo nitidamente luterano, começa definindo-a como nada mais do que uma "companhia reunida" (p. 226). Mas, se estudarmos os primeiros luteranos da Inglaterra, constataremos — talvez devido à situação política do país — que eles muitas vezes demonstraram especial interesse em submeter o conceito de Igreja a uma análise mais pormenorizada. Como já vimos, parte da *Súplica* de Robert Barnes foi devotada a refletir sobre "o que é a Igreja e quem é seu

membro". Esse autor começa ressaltando que "a palavra *ecclesia* com freqüência é usada para designar toda a congregação", mas argumenta que é preciso estabelecer uma distinção entre dois tipos de congregação. Um deles é simplesmente "toda a multidão do povo", e não pode ser identificado com a verdadeira Igreja, pois inclui, além dos que serão salvos, todos os réprobos. O outro compõe-se da congregação dos fiéis que "acreditam que Cristo os lavou dos pecados". É esse tipo de congregação, e nenhum outro, que compõe "a Igreja de Deus" (pp. 37, 39). Isso significa que "a verdadeira Igreja" é "invisível aos olhos carnais", pois consiste em nada mais que "a congregação dos fiéis, onde quer que estejam no mundo", e "nem o papa nem ainda seus cardeais são mais essa Igreja ou dessa Igreja que o mais pobre dos homens deste mundo" (pp. 40-1).

Tyndale deu a esse argumento um poderoso apoio com sua versão do Novo Testamento, onde invariavelmente traduziu *ecclesia* por "congregação", em vez de "igreja", ao mesmo tempo que designava *presbyteros* primeiro como *senior* e depois como *elder* [ancião], mas nunca como "padre" (Mozley, 1937, pp. 90-3). Thomas Morus criticou essa tradução "luterana" em seu *Diálogo*, afirmando que procurar por erros heréticos na versão de Tyndale era como buscar "pela água no mar" (p. 207). Tyndale, por sua vez, inicia sua *Resposta ao diálogo de sir Thomas More* de 1531 com uma hábil defesa de sua obra contra tais acusações de tradução deliberadamente errônea, defesa essa que os estudiosos modernos em grande medida consideraram válida (Mozley, 1937, p. 97). Reitera sua convicção de que *presbyteros* deve ser traduzido como elder, mas reconhece que senior "não é bom inglês" (p. 16). E reitera que o termo *ecclesia* deve ser interpretado como indicando "toda a multidão dos que recebem o nome de Cristo para nele crer", acrescentando que isso é reconhecido.até mesmo por Erasmo, o "dileto" de Morus, que com freqüência traduziu *ecclesia* como congregação (pp. 12, 16; cf. também p. 226).

Essa leitura da Igreja simplesmente enquanto uma congregação presidida por seus anciãos trazia uma decisiva implicação política, que o próprio Lutero já esboçara. Como, sob esse prisma, a Igreja consiste numa comunidade puramente espiritual, e já que o exercício do poder é em essência matéria temporal, então não é correto conceber a Igreja como uma autoridade com qualquer tipo de jurisdição. Tal implicação foi exposta com toda a precisão por Barnes, em seu tratado sobre a natureza da Igreja. "Ela nada tem a ver com a justiça externa e a retidão deste mundo e, portanto, não tem o poder jurídico e legal de legislar para ordenar o mundo, mas apenas para orar com fé e sinceridade e ministrar a palavra de Deus" (p. 89). Isso, por sua vez, quer dizer que os ministros da Igreja não podem reivindicar o direito a uma imunidade em face das leis ordinárias. Esse último aspecto foi particularmente

enfatizado por Tyndale, como um corolário de sua tese básica de que toda pessoa tem o dever de obedecer em tudo ao seu governante. "Pessoa alguma, e de nenhuma graduação, pode ser desobrigada dessa ordem de Deus; tampouco a classe dos monges e frades, ou tudo o que o papa e os bispos venham a estipular para si próprios, pode isentá-los do gládio do imperador ou dos reis, se infringir as leis. Pois está escrito: 'Que todo homem se submeta à autoridade dos poderes superiores'. Nisso homem nenhum é exceção; todos têm de obedecer" (p. 178).

Tyndale finaliza discorrendo sobre duas outras conseqüências desse argumento, que o impeliram a uma veemente defesa das autoridades seculares e que ajudam a explicar por que se diz que Henrique VIII, quando conheceu a obra em 1529 por intermédio da esperta Ana Bolena, julgou ser *A obediência do cristão* "um livro que eu e todos os reis devemos ler" (Mozley, 1937, p. 143). Antes de mais nada, Tyndale afirma que toda jurisdição pretendida pelo papa e a Igreja católica deve ser considerada ilegal e até mesmo uma usurpação de autoridade, passível de ser punida com a condenação eterna. Esse argumento é trazido à baila em uma seção intitulada "Contra o falso poder do papa", e toma a forma de uma crítica às opiniões de John Fisher, o bispo de Rochester, que em breve se tornaria, juntamente com Thomas Morus, um mártir da antiga religião. Fisher proferira em 1521 um sermão que ficou célebre, defendendo as jurisdições pontifícias contra os ataques de Lutero (Surtz, 1967, pp. 302-7). Tyndale critica o sermão como sendo "loucura rematada a que se adiciona absoluta malícia", e proclama que os poderes nele reivindicados para o papa equivalem a uma tentativa ilegal de eximir a Igreja "de toda obediência aos príncipes" e de roubar "todos os reinos, não apenas da palavra de Deus, mas também de toda riqueza e prosperidade" (pp. 191, 221). A "recapitulação" com que Tyndale conclui seu tratado retoma vigorosamente o mesmo ataque "à iniqüidade do clero, à falsidade dos bispos e à impostura do papa" (p. 36). Nesse ponto, Tyndale declara ter provado que as exigências da Igreja, que aspira a "tão grande autoridade e tão enormes liberdades", não se limitam a fomentar dissensão, mas também são condenadas "por todas as leis de Deus". Assim, finaliza com uma ameaça: como "nenhum rei tem poder para conceder-lhes tamanha liberdade", as autoridades seculares serão "condenadas por atribuir" à Igreja esses poderes, tanto quanto a Igreja o será "por sua falsa aquisição" dos mesmos (p. 333).

Por fim, Tyndale conclui que todas essas jurisdições e liberdades eclesiásticas devem ser imediatamente abolidas e entregues às autoridades seculares. Esse é o tema da seção intitulada "Anticristo". A situação política em todos os países cristãos era tal que "o imperador e os reis nada mais fazem hoje em dia do que servir de carrascos em nome do papa e dos bispos" (p. 242). Mas o certo, como vem determinado "em cada lugar pela ordenação de

Deus", é haver "um rei, uma lei" (p. 240). Em conseqüência, as autoridades seculares devem livrar-se da "ardilosa tirania" que lhes vem sendo imposta pelos prelados, "tirar-lhes as terras que eles conseguiram com suas falsas preces", e "governar elas próprias o reino, com a ajuda de leigos que sejam sábios, prudentes, instruídos e hábeis" (pp. 206, 240, 335). Assim, a conclusão de Tyndale aproxima-se da palavra de ordem que em breve se faria ouvir entre os protagonistas da Reforma por toda a Europa: o clamor para que "um príncipe devoto" implantasse "uma total reforma religiosa".

A DESERÇÃO DOS RADICAIS

As teorias políticas dos primeiros luteranos desempenharam papel vital na legitimação das monarquias absolutistas que emergiam no Norte da Europa. Ao sustentar que a Igreja não passava de uma *congregatio fidelium*, esses luteranos automaticamente atribuíram o exercício de toda autoridade coercitiva aos reis e magistrados, com isso ampliando de maneira decisiva o alcance dos poderes desses últimos. Isso, por sua vez, levou-os a rejeitar uma das tradicionais limitações à autoridade dos governantes seculares: negaram explicitamente a alegação da ortodoxia católica de que os tiranos podiam ser julgados e depostos pela autoridade da Igreja. Em segundo lugar, introduziram um elemento de passividade na discussão sobre a obrigação política. Ao afirmar que todas as autoridades constituídas devem ser tratadas como uma dádiva direta da providência divina, se viram obrigados a sustentar que até os próprios tiranos governam por direito divino e que, mesmo quando eles manifestamente incorrem em erro, será blasfêmia fazer-lhes oposição. Assim, aboliram a outra limitação tradicional à autoridade dos governantes seculares: rejeitaram a idéia de que a lei natural devesse ser usada como pedra de toque para condenar, ou mesmo questionar, o comportamento de nossos superiores. Por esse motivo, quando Abednego Seller escreveu, em fins do século XVII, sua *História da obediência passiva desde a Reforma*, teve condições de identificar a origem das teorias do absolutismo e da não-resistência "na infância da afortunada Reforma" e salientar que "os mais eminentes teólogos reformadores d'além-mar", bem como "o mártir Tyndale" e todos os seus seguidores ingleses, estiveram entre os primeiros a afirmar que todo governante está absolutamente livre de prestar contas a seus súditos, pois "um rei é responsável somente perante Deus por suas faltas" e "não tem igual na terra, sendo maior do que todos os homens, e inferior somente a Deus".[5]

Entretanto, seria enganoso dar a impressão de que as teorias políticas associadas à difusão da Reforma possuíssem apenas esse caráter profundamente conservador. Em primeiro lugar, é errado supor — como, porém, fize-

ram muitos, e argumentando nesse sentido — que Lutero e seus seguidores imediatos "jamais avalizaram o direito de resistência declarada" e que tenham invariavelmente pregado que "não há justificativa, em hipótese alguma", para a oposição ativa a nossos governantes e magistrados.[6] Sem dúvida, se nos concentrarmos nos primeiros anos da Reforma, constataremos que a doutrina da não-resistência foi defendida com veemência por todos os líderes da Igreja luterana. No entanto, examinando o período posterior a 1530, encontraremos uma completa reviravolta: veremos que Lutero, Melanchthon, Osiander e muitos de seus mais proeminentes discípulos mudaram subitamente de ponto de vista, passando a sustentar que é legítimo opor-se, pela força, a todo governante que se torne tirano. Como procuraremos demonstrar adiante, essa tendência mais subversiva do luteranismo — conquanto nunca dominante — viria a exercer poderosa influência: ela concorreria para inspirar as teorias radicais dos calvinistas e, desse modo, contribuiria de forma crucial para a formação das ideologias políticas revolucionárias que emergiram na segunda metade do século XVI.[7]

O outro elemento do radicalismo — este mais conhecido — que se desenvolveu nos primeiros anos da Reforma resultou, em boa medida, de uma reação contra o irrestrito conservadorismo original da liderança luterana. Vários dos primeiros e mais ardorosos convertidos à causa da Reforma, especialmente na Suíça e Alemanha, passaram a insistir na necessidade de implantar a transformação religiosa e política sem se ficar "esperando pelo magistrado", como preconizavam Lutero, Melanchthon e seus discípulos mais moderados. Eles se ressentiam com a dependência dos luteranos em relação às autoridades seculares, e logo se sentiram levados a romper com os próceres do movimento. O resultado foi o surgimento de numerosas seitas independentes e cada vez mais ativistas, que se tornaram conhecidas, coletivamente, como "a Reforma radical".[8]

A principal origem dessas divisões é tradicionalmente identificada com as dissensões surgidas na cidade de Wittenberg, em 1521-1522, entre os luteranos e os discípulos de Carlstadt, inclusive o grupo a quem Lutero com desdém denominava os profetas de Zwickau. O próprio Lutero nessa época se retirara para Wartburg, onde, sob a proteção do eleitor Frederico, concluía sua tradução alemã do Novo Testamento de Erasmo (Friedenthal, 1970, pp. 304-5). Foi nesse momento que a Reforma em Wittenberg passou à liderança de Carlstadt, que não só persuadiu sua congregação a celebrar a primeira comunhão genuinamente protestante durante as festividades do Natal de 1521, como também incentivou Zwilling e seus adeptos a participar em massa, pouco tempo depois, de atos de iconoclastia (Williams, 1962, pp. 40-2). Isso fez Lutero retornar às pressas, em março de 1522, para pregar a famosa série de sermões contra seu próprio representante, que prontamente fugiu da cidade

(Friedenthal, 1970, pp. 321-8). Entretanto, a mensagem radical de Carlstadt de modo algum se perdeu, pois foi imediatamente retomada em Zwickau, sob a alarmante liderança de Nicholas Storch e Thomas Müntzer. Eles haviam estado em Wittenberg na época em que Carlstadt dominava, e retornaram em 1522 a Zwickau (onde Müntzer se tornou pastor) para pregar contra o batismo dos recém-nascidos e em favor da iconoclastia (Williams, 1962, p. 46). Müntzer publicou um *Protesto* explicitamente antiluterano em 1524, no qual afirmava com todo o vigor essas doutrinas assim características da Reforma radical (Williams, 1962, p. 52). Logo depois, proferiu seu famoso *Sermão perante os príncipes*, no qual procurou convencer o irmão do eleitor Frederico a impor à força as doutrinas radicais (Stayer, 1972, p. 82). Depois de fracassar nesse objetivo, Müntzer decidiu aderir à revolta camponesa em Mulhausen, na esperança de liderar o levante, mas acabou marchando para um trágico fim. Foi capturado após a rendição das forças camponesas, em fins de 1524, e, a despeito de uma retratação de última hora, foi imediatamente executado por ordem de Filipe de Hesse (Williams, 1962, pp. 76-8).

Aventou-se, recentemente, que essa tradicional interpretação das origens e da emergência do movimento anabatista — propagada por estudiosos alemães como Boehmer e Holl — estaria excessivamente marcada pelo relato hostil que Bullinger, em 1560, publicou a seu respeito; nesse, as várias tendências do anabatismo pouco foram diferenciadas, atribuindo-se aos profetas de Zwickau toda a culpa pelos excessos posteriormente cometidos (Bender, 1953, pp. 13-4). Hoje em dia, tende-se mais a afirmar que a principal fonte do anabatismo terá sido a Zurique de Zwinglio e não a Wittenberg de Lutero, e que a teoria política ativista e por fim revolucionária de Müntzer e seus seguidores, longe de constituir a marca registrada do anabatismo, representou apenas uma desafortunada aberração, num movimento de modo geral pacifista (Oyer, 1964, pp. 155-6). É possível que essa interpretação revisionista esteja subestimando a extensão dos contatos que parecem ter-se estabelecido, numa primeira etapa, entre os grupos de Zurique e Zwickau (Clasen, 1972, pp. 7-8). Mas não há dúvida de que um movimento distinto, com uma teoria social e política bem diferente, de fato se desenvolveu pela mesma época em Zurique, sendo a partir do aparecimento desse grupo que se deve procurar a origem do grande cisma no movimento luterano.

A emergência desses evangelistas radicais em Zurique foi representada por Fritz Blanke em um drama de cinco atos, que começa em 1523 com o líder Conrad Grebel (1498-1526) convertendo-se do humanismo bíblico para uma perspectiva fundamentalista, conversão essa que o levou a criticar Zwinglio por não conduzir a reforma em Zurique precisamente segundo as linhas indicadas no Velho Testamento (Blanke, 1961, pp. 8-11). Seguiu-se uma tentativa fracassada de persuadir Zwinglio a abandonar sua aliança com

as autoridades temporais, a fim de abrir caminho para uma reforma mais completa. O terceiro e mais importante ato ocorreu em 1524, quando Grebel e seus principais associados, Felix Mantz e Balthasar Hubmaier, começaram a dissociar-se de Zwinglio, realizando reuniões separadas e entrando em correspondência com Carlstadt, Müntzer e os profetas de Zwickau (Blanke, 1961, pp. 13-7). O quarto ato consistiu numa nova tentativa de convencer Zwinglio e o conselho da cidade de Zurique a apoiar a nova teologia, que àquela altura os radicais já haviam elaborado por completo. Grebel e Mantz participaram de dois debates públicos com Zwinglio em fins de 1524, no qual procuraram convertê-lo à sua nova e fundamental tese, a de que o batismo de recém-nascidos não constituía condição necessária para a salvação das crianças e, em conseqüência, somente os adultos que fossem verdadeiramente crentes deveriam ser batizados. Com isso, tudo o que conseguiram foi ter proibidas as suas reuniões secretas, o que, por sua vez, precipitou o ato final do drama. Grebel realizou uma reunião no dia em que passou a vigorar a proibição, no decorrer da qual rebatizou um dos sacerdotes presentes, Georg Blaurock (Blanke, 1961, p. 20). O significado especial desse gesto, como Zwinglio imediatamente percebeu, foi acrescentar à teologia já distinta de Grebel o sinal visível de que ele estava inaugurando uma nova Igreja. Assim que o movimento adquiriu essa identidade simbólica, começou a disseminar-se com grande rapidez, com uma linha avançando para o Norte pelo Reno em direção a Estrasburgo, e outra para o leste ao longo do Danúbio, no rumo de Augsburgo (Clasen, 1972, pp. 17-20).

Os líderes dessas seitas anabatistas começaram a criticar e repudiar de duas maneiras contrastantes as teses sociais e políticas de Lutero, Zwinglio e demais líderes da Reforma "magisterial". Alguns deles eram, sem dúvida, autênticos revolucionários no sentido político do termo. O exemplo mais marcante dessa postura se pode encontrar no *Sermão perante os príncipes*, de Müntzer, publicado em 1524. O pregador aqui proclama (p. 64) que "um novo Daniel deve surgir", para instruir em suas obrigações os governantes do mundo, pois eles andam se deixando enganar pelos "falsos clérigos e perversos réprobos" que há entre os luteranos, e sobretudo pelo próprio Lutero, a quem tratam brutalmente de "irmão Porco Cevado e irmão Vida Mansa" (pp. 61, 65). Os luteranos são criticados primeiramente em seus fundamentos teológicos, em especial por rejeitar a revelação direta e afirmar que "Deus não mais revela Seus divinos mistérios a Seus diletos amigos por meio de visões legítimas ou de Sua palavra audível" (p. 54). Mas o principal e mais violento ataque de Müntzer está voltado contra as teorias políticas dos luteranos, sobretudo contra sua atitude passiva com relação às autoridades seculares. São acusados, eles, de induzir os governantes "às mais vergonhosas concepções, contrárias a toda a verdade estabelecida" (p. 65). Afirmando os luteranos que os príncipes "são capazes de manter tão-somente a unidade civil", com isso deixam de instruir esses príncipes em seu dever primordial, que consiste em "tudo arriscar em benefício do Evangelho", organizando uma cruzada "para exterminar os ímpios" e impor uma reforma religiosa completa e piedosa (pp. 65, 67, 68). Essa interpretação da posição dos príncipes como paladinos da verdade é corroborada por uma reinterpretação — ou, melhor dizendo, por uma leitura deliberadamente errônea — da crucial passagem no início do capítulo XIII da *Epístola de são Paulo aos romanos*, que Müntzer aborda de modo a transformar a doutrina apostólica da obediência em um clamor pela guerra santa. Ao reverter a seqüência dos versículos iniciais, Müntzer consegue sugerir que na verdade são Paulo está criticando "os ímpios que se opõem ao Evangelho", e convocando todos os governantes devotos para "tirá-los do caminho e eliminá-los" (p. 65). Isso, por sua vez, leva Müntzer a proferir sua ameaça final: se os príncipes não concordarem em impor o Evangelho pela força, "a espada lhes será retirada" pelo povo soberano e justo (p. 68).

O principal grupo de anabatistas liderados por Grebel e Mantz foi levado, por considerações muito diferentes, a rejeitar a postura política associada aos líderes da reforma "magisterial". Esses anabatistas, em vez de revolucionários, eram anarquistas. Embora criticassem com a mesma veemência a aliança entre os próceres da Reforma e as autoridades seculares, não o faziam por achar que os devotos devessem assumir pessoalmente o poder político, mas por crer que era preciso deixar totalmente de lado esse poder, abstendo-se de qualquer participação política, a fim de concretizar seu ideal de uma vida verdadeiramente cristã (Hillerbrand, 1958, esp. pp. 89-91).

A manifestação mais clara desse credo pacifista encontra-se na denominada *Confissão de fé de Schleitheim*, redigida em 1527, após uma série de debates realizados na cidade fronteiriça de Schleitheim por diversos grupos de anabatistas suíços e alemães que se reuniram a fim de esclarecer as doutrinas sobre as quais estavam todos de acordo (Clasen, 1972, pp. 43, 49). Sua tese básica era a de que, embora fosse o gládio "ordenado por Deus", ele estava ordenado "fora da perfeição de Cristo" (p. 133). As autoridades seculares não faziam parte do mundo regenerado; existiam meramente devido à lamentável necessidade de coagir os pecadores. Isso levou à conclusão de que, mesmo que o aparato do poder secular pudesse ser necessário para manter a paz entre os irregenerados, eles próprios não tinham necessidade daquilo, pois haviam todos sido libertados de seus pecados pela luz do Espírito Santo, tornando-se, portanto, uma comunidade de eleitos no mundo irregenerado. Assim, para eles era absolutamente lógico insistir no que não hesitavam em chamar "uma separação da abominação" (p. 131). Julgavam que Deus os exortava a "sair de Babilônia e do mundano Egito", para que

"não nos associemos com eles" e "não compartilhemos da dor e sofrimento que o Senhor sobre eles fará recair" (p. 132). O resultado foi um credo político totalmente antipolítico: essa vertente de fiéis se recusou a portar armas ou a fazer uso de todas as "armas anticristãs e demoníacas da força", declarou não ser "apropriado a um cristão servir como magistrado" e, em conseqüência, recusou-se a recorrer aos tribunais ou a "proferir julgamentos entre irmãos", não concordando em pagar tributos de guerra, em acatar as leis de propriedade vigentes ou participar de assuntos cívicos ou políticos (pp. 133, 134-5; cf. Clasen, 1972, pp. 174-5).

Esses grupos foram levados a rejeitar, com igual intensidade, as tentativas de dominar as autoridades seculares levadas a cabo pelos profetas de Zwickau, e a tendência de Lutero e Zwinglio a se submeter passivamente às determinações daquelas autoridades. Assim que Grebel e seus adeptos ficaram conhecendo o teor do *Sermão perante os príncipes* de Müntzer, enviaram-lhe uma carta acusando-o de efetuar uma perigosa e errada leitura do Evangelho, e procuraram persuadi-lo a compartilhar sua postura pacifista. "Se estás disposto a defender a guerra", declarou Grebel, "então te aconselho, pela salvação de todos nós, que pares com isso"[9] (p. 84). "O Evangelho e os que o seguem não devem ser protegidos pela espada, nem devem eles proteger desse modo a si mesmos", pois "os verdadeiros fiéis de Cristo são cordeiros entre lobos, cordeiros para o massacre" (p. 80). Assim, a militância de Müntzer é criticada pela ortodoxa razão luterana de que todos os verdadeiros cristãos devem aceitar seu destino, sem se opor a ele: "Devem ser batizados na angústia, adversidade, perseguição, sofrimento e morte" (p. 80). Isso, porém, não significa que Grebel sinta maior inclinação para as atitudes políticas de Lutero. Ele trata com enorme desdém as tentativas deste para incorrer no agrado dos príncipes, "a quem atrelou seu evangelho" (p. 83). Afirma também que todos os demais "acadêmicos e doutores indolentes de Wittenberg" deixaram, de forma ainda mais ignominiosa, de reconhecer o que ele julga ser a verdade fundamental da vida política: que todos os verdadeiros cristãos, que desejam "manter-se fiéis à palavra e por ela somente ser governados, devem cortar todas as ligações com os governantes irregenerados de um mundo irregenerado" (pp. 78, 80). Conseqüentemente, se procurarmos por uma teoria política positiva nas declarações de Grebel, Mantz ou Hubmaier, acabaremos por encontrar tão-somente uma piedosa esperança: a de que, quando todos houverem recebido a luz do Espírito Santo, o governo das pessoas será substituído pelo governo do amor.

Seria um erro supor que o desafio anabatista tenha conseguido, mesmo na Alemanha, desviar parte significativa do apoio que se dava à corrente dominante da Reforma "magisterial". Calculou-se recentemente que, se excluirmos os grupos hutteristas que surgiram depois, o número total de pessoas convertidas ao anabatismo durante todo o século seguinte ao aparecimento da seita na década de 1520 talvez não excedeu em muito a casa dos 11 mil (Clasen, 1972, p. 26). Contudo, as seitas radicais causaram um impacto político desproporcional ao seu tamanho. Em primeiro lugar, foi em grande medida como resposta a seu antinomianismo que os líderes mais ortodoxos da Reforma se sentiram impelidos a fortalecer os laços com as autoridades seculares. Já em 1520, Carlstadt pregava contra o mundanismo e a "fé sem amor" de Lutero, enquanto Müntzer redigia um tratado com o intuito preciso de invectivar "o débil e indolente animal de Wittenberg" (Williams, 1962, pp. 40, 76). Com isso suscitou pronto contra-ataque de Lutero e Zwinglio, que recorreram tanto à espada como à pena. Foi Lutero quem tomou as providências para que Carlstadt fosse expulso da Saxônia eleitoral em 1524 e quem alertou em termos severos o duque João acerca da má influência de Müntzer (Edwards, 1975, pp. 36-48). Por sua vez, Zwinglio persuadiu as autoridades civis de Zurique a encarcerar Greber e Mantz em 1525 e a torturar Hubmaier até que se retratasse (Williams, 1962, pp. 121, 125, 141). Também parece ter sido graças à influência de Zwinglio que, em 1526, as autoridades de Zurique concordaram em impor a pena de morte por afogamento a quem participasse de cultos anabatistas, bem como em aplicar essa sentença contra Mantz, no ano seguinte (Williams, 1962, pp. 144-5). Nesse mesmo período, os líderes da Reforma "magisterial" começaram a publicar denúncias cada vez mais acerbas contra as seitas anabatistas em rápida expansão. Lutero editou em 1524 sua *Carta em oposição ao espírito fanático*, atendendo a um pedido de Bucer. A brevidade do texto não lhe dava espaço para argumentação, e por isso Lutero entregou-se totalmente à invectiva, atacando "os espíritos rebeldes e assassinos" de Müntzer e seus seguidores e acusando Carlstadt, com sua "fúria e fanatismo", de lançar "fumaça e bruma, para obscurecer por completo o sol e a luz do Evangelho" (pp. 67, 69). Até mesmo o diplomático Melanchthon não tardou a adotar o mesmo tom violento, primeiro em seu tratado de 1528 intitulado *Contra os anabatistas* e a seguir, em 1530, em uma carta a Friedrich Myconius, que ficara transtornado com a recente execução de seis anabatistas em território luterano. Melanchthon descarta esses escrúpulos, assegurando que os anabatistas são "anjos do demônio" e têm de ser "tratados com a máxima severidade, não importa o quão inocentes possam parecer" (Oyer, 1964, pp. 126, 155).

Os anabatistas causaram impacto ainda maior ao começar a pôr em prática suas teorias sociais e políticas revolucionárias. Não houve governo na Europa quinhentista que deixasse de mostrar-se extremamente suscetível ao risco de que, sendo atendida a exigência da reforma religiosa, viesse a se desencadear o clamor pela revolução social. Esse receio deve ter sido amplamente confirmado quando os grupos anabatistas estabelecidos em Estras-

burgo por Melchior Hoffman (*c.* 1495-1543) começaram a escapar ao controle, no início da década de 1530. Hoffman chegou a Estrasburgo em 1528, depois de uma disputa com Amsdorf ter revelado um abismo intransponível entre suas concepções e as dos líderes ortodoxos do luteranismo (Williams, 1962, p. 261). A princípio ele foi tratado com cautela por Bucer e Capito, mas ao longo de sucessivas visitas suas pregações e textos revelaram-se tão violentamente inflamatórios que acabaram por conseguir, em 1533, sua condenação à prisão perpétua (Kreider, 1955, p. 109). Isso, porém, pouco fez para mitigar o ardor dos crescentes grupos de seguidores "melchioritas", que se puseram a divulgar as idéias anabatistas nos Países Baixos e na região da baixa Renânia. Sua mensagem foi acolhida com especial fervor na cidade imperial de Münster, onde a liderança luterana foi deposta e os anabatistas assumiram o controle sob a chefia de Jan Matthys e João Beukels, de Leyden (Stayer, 1972, pp. 227-34). Seguiu-se um episódio marcante que contribuiu mais do que todos os outros incidentes para associar a Reforma à causa da revolução e, desse modo, para dela afastar os moderados de todas as seitas. Matthys e Beukels puseram-se a recrutar soldados para lutar por sua nova Jerusalém já em 1534, mas seus planos foram frustrados quando o bispo-príncipe isolou-os com um cerco à cidade. Matthys assumiu inicialmente o comando, instituindo um regime que incluía a propriedade comum. Isso em parte constituía uma reação às condições do estado de sítio, porém também deve ter-se afigurado como uma temerária ação revolucionária. Pouco tempo depois, ele foi morto durante uma investida contra os sitiantes, sendo substituído no comando por João de Leyden. Esse proclamou outro regime, acrescentando à partilha da propriedade o compartilhamento das esposas e coroando-se "rei de todos os justos" (Williams, 1962, p. 373). Seu reinado durou pouco, pois uma traição acarretou a tomada da cidade em 1534, sendo João foi executado e o restante de seus todos os habitantes massacrados. João foi executado e o restante de seus seguidores foi dispersado sem dificuldade (Williams, 1962, pp. 380-1). Entretanto, apesar da breve duração desse episódio, os espectros do comunismo e da revolução haviam sido evocados de forma aterradora, permanecendo por todo o século para assombrar os reformadores moderados e fazer vacilar todos os que se sentiam atraídos por sua causa.

O PAPEL DAS AUTORIDADES SECULARES

A etapa seguinte, na formação da teoria política luterana, teve início quando as autoridades seculares de várias cidades alemãs, a que logo se seguiram os governantes da Dinamarca, Suécia e Inglaterra, decidiram acolher e propagar um fator essencial no credo político dessa linha de reformadores: a concepção luterana de Igreja. Com uma série de medidas simples — e que se mostraram marcadamente parecidas, não importando o país —, a tese luterana de que a Igreja deve ser considerada uma *congregatio fidelium* em sentido estrito deixou de ser tratada como heresia, passando a ser aceita como o alicerce de uma concepção nova e oficial da relação adequada entre o poder político e o eclesiástico.

Esse resumo dá a entender que a imposição dessa nova ortodoxia resultou, em grande medida, de uma série de iniciativas oficiais. De modo geral isso de fato ocorreu, mas em algumas cidades alemãs aconteceu o oposto, com o povo adotando as doutrinas da Reforma e impondo-as aos governantes (Moeller, 1972, pp. 60-1). A ilustração mais evidente desse procedimento encontra-se em cidades bálticas do porte de Rostock e Straslund, e em algumas cidades imperiais do Sul, em especial Estrasburgo (Dickens, 1974, pp. 146-60). Podemos assinalar 1521 como o ano da Reforma em Estrasburgo, quando Matthäus Zell pregou em sua catedral uma série de sermões sobre os Evangelhos, defendendo as doutrinas de Lutero e lendo trechos de suas obras perante enormes multidões (Chrisman, 1967, p. 100). Em 1523, Martin Bucer e Wolfgang Capito haviam sido atraídos para a cidade e, ao terminar o ano seguinte, havia pregadores evangélicos em cinco de suas principais igrejas (Chrisman, 1967, pp. 108-9, 116-7). O Conselho municipal inicialmente procurou conter o movimento, destituindo Zell e Capito de seus benefícios (Chrisman, 1967, pp. 112-3). Mas em 1524 a Reforma já estava arraigada enquanto movimento popular, e cinco das nove paróquias haviam redigido petições ao Conselho requerendo a nomeação de pregadores luteranos. Os membros do Conselho, como observa Chrisman, "não tinham um plano ou programa sistemático" em face daquela revolução, mas preocupavam-se sobretudo em conservar seu controle político, que começava a ser abalado pela colisão entre a antiga e a nova fé. Em conseqüência, viram-se obrigados a apoiar a Reforma como o preço a ser pago pela estabilidade política. Isso feito, arrogaram-se o direito de escolher a quem seriam concedidos os benefícios, reintegraram os pregadores evangélicos e constituíram a Reforma em movimento oficial, rapidamente conseguindo a conversão de toda a cidade (Dickens, 1974, pp. 151-2).

É fácil, no entanto, exagerar o contraste entre o desenvolvimento da Reforma na Alemanha como um movimento popular e sua imposição "de cima" em outras partes da Europa (Moeller, 1972, pp. 60-1). Nem sempre se evidencia nas *Reichsstädte*, as cidades imperiais livres, o começo da Reforma por meio de um movimento de talhe popular. Houve casos em que não se verificou movimento reformador algum — catorze dessas cidades, em fins do século XVI, ainda se recusavam a tolerar congregações protestantes em seus territórios (Moeller, 1972, pp. 41, 61). Em outros casos, fica patente que a

adoção da nova religião foi em boa medida conseqüência de políticas oficiais — o que parece aplicar-se, por exemplo, a Magdeburgo e Nuremberg (Moeller, 1972, p. 61). Ademais, quando examinamos as cerca de 2 mil *Landstädte* — cidades diretamente sob controle de um príncipe local —, notamos poucos indícios de que nelas se estivesse repetindo um padrão mais populista do movimento. Como salienta Moeller, nesses casos "a Reforma somente pôde desenvolver-se quando o senhor local assim o permitiu" e, em decorrência, as primeiras iniciativas tiveram de partir dos próprios governantes seculares (Moeller, 1972, p. 68).

O primeiro passo em direção à aceitação da Reforma na maioria das cidades alemãs não se diferenciou, num plano mais geral, da via adotada na Dinamarca, Suécia e Inglaterra. Em todos esses casos, tratou-se de conceder proteção governamental a diversos líderes luteranos, que antes eram tolhidos ou silenciados, e de incentivá-los a difundir suas opiniões. Na Alemanha, temos um exemplo típico desse processo no caso de Nuremberg, onde Osiander não tardou a ser nomeado pregador oficial, enquanto o Conselho Municipal, nas palavras de Strauss, conduzia os luteranos "rápida e diretamente à vitória" sobre a Igreja estabelecida (Strauss, 1966, p. 61). Os primeiros sinais de adoção de medidas semelhantes fora da Alemanha encontram-se na Dinamarca. Cristiano II chamou Carlstadt a Copenhagen em 1521, e ao mesmo tempo escolheu para capelão o luterano Martin Reinhard, que converteu vários membros da corte, inclusive a própria rainha (Dunkley, 1948, pp. 23-4). Frederico I, ao ascender ao trono em 1523, deu continuidade a esse processo. Permitiu a instalação de uma tipografia em Kiel para que publicasse uma Bíblia em vernáculo, e em 1526 emitiu uma carta de proteção a Hans Tausen, permitindo-lhe continuar a pregar a fé luterana (Dunkley, 1948, pp. 54, 114). No ano seguinte, recusou um pedido do *Herrdag* para retirar aquela proteção, e em 1529 nomeou o mesmo Tausen pregador numa das principais igrejas de Copenhagen (Dunkley, 1948, pp. 50, 57). A mesma ordem de medidas oficiais começou a ser adotada, pouco tempo depois, na Suécia. Gustavo Vasa em 1524 nomeou Olaus Petri pregador da igreja de São Nicolau, em Estocolmo, com isso colocando "o púlpito mais influente da Suécia", nas palavras de Roberts, à disposição de um entusiástico luterano (Roberts, 1968, p. 69). Naquele mesmo ano, o rei indeferiu uma petição de Brask, o conservador bispo de Linköping, no sentido de tornar proibida a venda e a leitura de obras luteranas, e dois anos depois determinou o fechamento da tipografia que Brask montara para publicar textos antiluteranos (Bergendoff, 1928, pp. 11, 23, 27). Finalmente, não transcorreu muito tempo para que uma série de iniciativas semelhantes também tivesse lugar na Inglaterra. Em 1531, tentou-se persuadir Tyndale a regressar da Europa continental, a fim de "conseguir seu apoio para a causa do rei"; mais tarde, Barnes e Coverdale foram recrutados para servir ao governo (Mozley, 1937, p. 187). Coverdale foi oficialmente empregado por Cromwell como tradutor em 1537, ao passo que Barnes foi nomeado capelão real em 1535 e serviu de negociador junto aos luteranos do continente, primeiro nas tentativas de aproximação com os príncipes da Liga de Smalkaden, no mesmo ano, e novamente em 1539, quando estava sendo tratado o casamento de Henrique VIII com a princesa Ana de Cleves (Tjernagel, 1965, pp. 143-4). A essa altura, vários entre os pregadores luteranos mais radicais haviam sido admitidos oficialmente na Igreja. Desses, o exemplo mais importante é Hugh Latimer. Suspeito de heresia na década de 1520 e proibido de pregar, em 1525, pelo bispo de Ely (Chester, 1954, pp. 25-6), em 1530 começou a pregar para a corte, em 1534 foi escolhido para fazer pregações semanais para o rei e em 1535 se viu ordenado bispo de Worcester por Cranmer (Chester, 1954, pp. 53-5, 100-4).

A segunda e mais importante providência de cunho oficial tomada em todos esses países foi a convocação de uma assembléia nacional, que cada governo utilizou para proclamar sua rejeição definitiva dos poderes legais e jurisdicionais que o papado e a Igreja católica exerciam até então em seus respectivos territórios. Em todos os casos, essas mudanças foram legitimadas mediante o recurso à concepção essencialmente luterana da Igreja como uma pura congregação espiritual, cujo único dever consistia em pregar a palavra de Deus, sem aspirar a outros poderes.

O primeiro governante fora da área germânica a dar esse passo decisivo foi o rei da Dinamarca, Frederico I. Em 1527, ele convocou uma reunião do *Rigsdag* em Odense e frustrou uma tentativa dos bispos para defender as tradicionais jurisdições da Igreja, permitindo que a nobreza extravasasse sem nenhuma restrição seus sentimentos anticlericais (Grimm, 1954, p. 238). Igual disposição verificou-se na Suécia quase na mesma época. O *Rigsdag* reunido em Vasteras em 1527 aprovou uma ordenação transferindo para a Coroa o direito de fazer nomeações eclesiásticas, abolindo as imunidades legais do clero e extinguindo os poderes independentes dos tribunais eclesiásticos. Por um rescrito em latim acrescido ao documento, o dever de pagar anatas a Roma também foi suprimido, e finalmente se viu revogado o direito do papa de confirmar as nomeações eclesiásticas (Bergendoff, 1928, p. 37). Por fim, uma campanha semelhante foi encetada na Inglaterra no começo da década de 1530. Quando o Parlamento da Reforma se reuniu pela primeira vez, em 1529, houve manifestações espontâneas na Câmara dos Comuns (que recordou Richard Hunne) contra "a onerosa taxação e extrema extorsão" praticadas pelo clero, bem como contra todo o sistema dos "Ordinários", ou tribunais eclesiásticos (Lehmberg, 1970, pp. 81-2). No momento em que Thomas Cromwell adquiriu o controle do governo, essas denúncias se converteram em política oficial. As medidas decisivas foram tomadas durante a ses-

são de 1532. Cromwell começou reapresentando um manifesto anticlerical que provavelmente ele próprio escrevera em nome da Câmara dos Comuns em 1529 e que, na época, ficara conhecido como a "Súplica da Câmara dos Comuns contra os Ordinários" (Elton, 1951, pp. 517, 520). Esse manifesto agora adquiria o estatuto de advertência oficial, sendo entregue pelo rei à assembléia do clero, denominada Convocação, com a solicitação de que essa deliberasse formalmente sobre as queixas ali contidas. A primeira conseqüência foi uma enérgica *Resposta*, em que os dignitários da Igreja defendiam suas jurisdições tradicionais. É evidente que ela foi escrita por Stephen Gardiner, o recém-nomeado bispo de Winchester e o mais destacado canonista de que dispunha a Igreja na Inglaterra (Lehmberg, 1970, p. 150 e nota). Quando, porém, o próprio rei criticou a *Resposta*, num discurso pronunciado perante a Câmara dos Comuns, a Convocação cedeu e respondeu, em maio de 1532, com a memorável *Submissão do clero*, na qual abandonava qualquer pretensão a uma autoridade legislativa independente (Lehmberg, 1970, pp. 151-2). É bem verdade que essa notável rendição foi endossada apenas por uma pequena parcela da Convocação e, ao que parece, jamais se procurou investigar a opinião de todos os membros (Kelly, 1965, pp. 116-7). Não obstante, o governo tratou celeremente de tirar proveito da submissão, que em 1534 se viu confirmada pelo Ato de Submissão do Clero. A decisão de confirmar a submissão registrando-a na forma de um ato do Parlamento constituía, por si só, um bom símbolo do triunfo da atividade legislativa do Reino sobre o direito canônico, ao passo que o conteúdo do Ato deixava absolutamente claro que a condição da Igreja como um *regnum* separado por fim se esvanecia (Dickens, 1964, p. 472). Foi abolido o direito da assembléia do clero a reunir-se sem ser convocada pelo rei. Determinou-se, também, que os membros da Convocação renunciassem a sua autoridade para fixar novos cânones, e submetessem todos os cânones já existentes a uma comissão nomeada pelo rei, para garantir que nenhum deles fosse "contrário ou incompatível" com os "costumes, leis e regulamentos deste Reino" (Lehmberg, 1970, pp. 149-50). Finalmente, o clero foi obrigado a confessar que (segundo o próprio Ato) todas as ordenações "que até o presente foram promulgadas" pela Convocação tinham sido "muito prejudiciais às prerrogativas do rei e incompatíveis com as leis e regulamentos deste Reino" (Elton, 1960, p. 339).

Isso não significa, obviamente, que o conflito quanto às fronteiras do *regnum* e do *sacerdotium* tenha chegado a termo em todos esses países nesse momento exato. Pode-se afirmar, pelo menos no caso da Inglaterra, que, como os bispos ainda hoje continuam a ter assento na Câmara dos Lordes, a questão continua em pauta. Se naquele país o problema ressurgiu com tons ameaçadores em fins do século XVI, não foi somente devido à hostilidade dos puritanos, mas também em razão da postura de alguns prelados anticalvinistas que se puseram a afirmar, com argumentos inspirados no holandês Armínio, que, como exercem sua função *iure divino*, os bispos devem em certa medida estar independentes das autoridades seculares (Tyacke, 1973). Não obstante, foi durante a revolução da década de 1530 que se constituiu a fundamentação teórica para a política de virtual separação entre Estado e Igreja que quase dois séculos mais tarde seria oficialmente advogada pela oligarquia *whig* então no poder, para então ser endossada por expoentes eclesiásticos do liberalismo lockeano do quilate de Benjamin Hoadly — que até pôde anunciar alto e bom som sua aprovação à decisão governamental, no início do século XVIII, de extinguir de vez a Convocação (Sykes, 1934, pp. 310-4, 350).

A última medida tomada pelo governo de cada um desses países consistiu em tirar proveito das conseqüências dessas campanhas contra os poderes independentes da Igreja. Em todos os casos, isso foi feito proclamando-se chefe da Igreja o rei, em vez do papa, e transferindo-se para a Coroa todos os poderes jurisdicionais anteriormente exercidos pela Igreja.

Na Dinamarca e na Suécia, essa providência demorou alguns anos para ser adotada. Na Inglaterra, porém, as coisas foram mais rápidas, em grande medida graças ao gênio legislativo de Thomas Cromwell, autor dos preâmbulos às principais leis decretadas durante o cisma henriquino, os quais fornecem um dos quadros mais incisivos da teoria política que acompanhou e legitimou essa etapa da Reforma. A aprovação, em 1533, do Ato de Apelações, proibindo as apelações a Roma, assinala com toda a nitidez a transferência das jurisdições da Igreja para a Coroa.[10] O célebre preâmbulo redigido por Cromwell para esse Ato, constituindo a melhor exposição de seu credo político pessoal, tem como certo que a Igreja de modo algum compõe um *regnum* separado dentro do corpo político, não passando de uma congregação de fiéis. Ela é apenas "aquela parte do dito corpo político denominada espiritualidade, agora usualmente chamada Igreja da Inglaterra" (Elton, 1960, p. 344). Afirma-se que dessa tese "marsiliana" decorre que os poderes da Coroa devem, em conseqüência, estender-se em uma linha contínua, tomando a si todos os assuntos espirituais e temporais. Essa afirmativa encontra-se logo no início do preâmbulo, na forma da asserção: "Este Reino da Inglaterra é um império", sendo, portanto, "governado por um chefe supremo" que detém "o poder ilimitado, pleno e absoluto". Os direitos imperiais do rei são tais, afirma-se, que pode "administrar e fazer justiça e decidir questões em última instância para todo tipo de pessoa", leigos ou clérigos, e atuar como juiz supremo "em todas as causas", sejam de caráter temporal ou espiritual (Elton, 1960, p. 344).

A suposição herética que fundamenta essas afirmações é, evidentemente, a de que o rei é o chefe da Igreja. Henrique VIII primeiro tentou arrancar da Convocação o reconhecimento dessa pretensão em 1531, época em que o clero fora considerado culpado de obedecer a outra autoridade que não a do

rei (*praemunire*) e se empenhava em obter o perdão real (Lehmberg, 1970, pp. 109-13). Por uma proclamação lida pelo arcebispo Warham aos aturdidos membros da Convocação em fevereiro daquele ano, o rei simplesmente lhes informava que tinha o direito de ser considerado o "único protetor e supremo chefe da Igreja e do clero na Inglaterra."[11] O porta-voz da Convocação, em sua réplica, procurou recordar ao rei que isso somente era verdade "tanto quanto o permite a lei de Deus".[12] Mas, apesar do alerta, essa chefia régia foi efetivamente pressuposta na legislação dos dois anos seguintes, em especial no Ato de 1534 que confirmou Isabel, filha de Ana Bolena, como sucessora de seu pai no trono. Aceitar a validade dessa linha de sucessão significava reconhecer o divórcio que o novo arcebispo de Canterbury, Thomas Cranmer, concedera ao rei no ano anterior. Mas reconhecer o divórcio era admitir (como sustentava o preâmbulo ao Ato de Sucessão) que as jurisdições pretendidas pelo "bispo de Roma" eram "contrárias às grandes e invioláveis concessões de jurisdição outorgadas por Deus diretamente aos imperadores, reis e príncipes" (Elton, 1960, p. 7). E concordar com a alegação de que *todas* essas jurisdições são "diretamente" concedidas por Deus ao rei implicava negar os poderes independentes tradicionalmente pretendidos pelo papa e pela Igreja e, assim, rejeitar toda a concepção católica das relações adequadas entre *regnum* e *sacerdotium*. Portanto, a tese ideológica implícita no Ato de Sucessão representava uma ruptura com o passado, como acertadamente perceberam Thomas Morus e Fisher, e não resta dúvida, aliás, de que fosse essa a intenção do governo. Isso logo se evidenciou por um juramento acrescido ao próprio Ato, transformando em crime de traição a recusa a reconhecer a chefia da Igreja pelo rei. Essa mesma intenção tomou corpo com clareza ainda maior no Ato de Supremacia, datado do ano seguinte, que proclamou (não refletindo plenamente a verdade) que todos reconheciam o direito do rei de intitular-se "o supremo chefe da Igreja da Inglaterra" (Elton, 1960, p. 355).

Logo a seguir, foi a vez de a Dinamarca e a Suécia darem esse passo final e decisivo no sentido de proclamar o rei como chefe da Igreja, e desse modo defender os direitos "imperiais" das autoridades seculares. Na Dinamarca, a campanha foi concluída com a reunião do *Rigsdag*, ao término da guerra civil, em 1536. Declarou-se explicitamente, no decreto levado a público ao terminar a sessão, que as únicas funções da Igreja consistiam em "pregar a palavra de Deus e instruir o povo na fé cristã" (Dunkley, 1948, p. 75). Abria-se assim o caminho para a proclamação, contida na carta régia da mesma data, de que daquele momento em diante haveria "uma concentração de todo o poder civil e eclesiástico nas mãos do rei e do Conselho" (Dunkley, 1948, pp. 74-5). Finalmente, as mesmas iniciativas verificaram-se na Suécia três anos mais tarde, após a nomeação de Conrad von Pyhy como secretário do rei. Nesse país, a campanha foi ainda mais rápida e decisiva. O Conselho da Igreja foi

convocado em 1539, para reunir-se sob a presidência de Pyhy; quando esse fracassou em seus esforços para persuadir o arcebispo, Laurentius Petri, das implicações do mandamento "sereis pregadores, e não senhores", o Conselho foi dissolvido (Roberts, 1968, pp. 114, 116). O rei, então, proclamou-se "na plenitude de nosso poder real" o chefe e "supremo defensor" da Igreja, a qual se pôs a reorganizar em um estilo totalmente luterano, assumindo o controle de todas as nomeações e tomando a si todos os seus poderes e riquezas (Martin, 1906, p. 456; Roberts, 1968, p. 116, 119).

Pode-se argumentar que a importância ideológica dessa afirmação, contra a Igreja, dos direitos "imperiais" tem recebido menos atenção do que merece, em boa parte dos estudos mais recentes de história política. Seus autores tenderam, especialmente ao discorrer sobre o cisma henriquino, a concentrar-se no fato inegável de que, em fins do século XV, a Coroa já conquistara considerável grau de controle *de facto* sobre os poderes nominalmente exercidos pelo papado na Igreja inglesa. Isso concorreu para apresentar-se a Reforma henriquina como nada mais do que "o fruto das prerrogativas reais da época medieval". Assim, a invocação dos poderes "imperiais" do rei por parte de Thomas Cromwell se vê menosprezada por ser "impecavelmente medieval", enquanto toda a campanha da década de 1530 é reduzida à simples conclusão de um "processo inexorável em direção a uma Igreja nacional", o qual já em princípios do século XVI a constituíra como "parte integrante do Estado" inglês (Harriss, 1963, pp. 11, 16-7).

Não há dúvida de que, ao enfatizar os direitos "imperiais" da Coroa, Cromwell estava reiterando "a linguagem da Idade Média" (Harriss, 1963, p. 12). Como vimos, a afirmação de que todo governante é *sibi princeps* e todo *rex* tem os poderes de um *imperator* em seu próprio *regnum* já fora usada, em meados do século XIV, por Bartolo e seus discípulos como um modo de defender as jurisdições autônomas dos poderes seculares. Entretanto, resta ainda investigar os diferentes usos que, numa época e noutra, esses conceitos receberam. Quando ocorria a concepção do rei como *imperator in regno suo* na Idade Média — como sucedeu, por exemplo, na Inglaterra nos anos de 1393 e 1399 —, de modo geral ela aparecia no contexto de uma disputa com o papa acerca da delimitação do controle da Coroa sobre a Igreja. Ou seja: servia para questionar até que ponto o papa tinha o direito de interferir. Mas, ao ser utilizada por Cromwell no preâmbulo do Ato de Apelações em 1533, seu objetivo foi sustentar que não deveria haver delimitação alguma. Isto é: ela serviu para legitimar não uma tentativa de restringir as jurisdições do papa, mas a recusa de que o papado possuísse tais jurisdições.

Portanto, parece-nos correto salientar — como fez, mais que todos, Elton — o caráter revolucionário do credo político de Cromwell, observando que seu uso do tradicional conceito de poderes "imperiais" da Coroa repre-

sentou uma ruptura radical com os empregos anteriores (Elton, 1956, p. 88). Com isso não negamos, é claro, que naquela época se tenha feito o possível para minimizar a novidade assim introduzida. Cromwell resistiu duas vezes às instâncias do rei Henrique para que redigisse o Ato de Apelação de modo a deixar explícito o caráter inovador de suas proposições ideológicas, e procurou assegurar aos leitores do preâmbulo que seus argumentos já haviam sido "manifestamente declarados e expressos" em "diversas histórias e crônicas antigas e verídicas" (Elton, 1960, p. 344). Contudo, aceitar esses argumentos sem uma análise mais profunda é deixar-se enganar pela propaganda Tudor, exatamente como Cromwell, sem dúvida, pretendia. Embora o Ato empregue "a linguagem da Idade Média", há dois pontos cruciais em que o uso da linguagem é revolucionário. Primeiro, descarta-se em definitivo a idéia de que a Igreja inglesa constitua meramente um ramo da Igreja "católica" (isto é, universal) sediada em Roma: a Igreja na Inglaterra começa a transformar-se na Igreja anglicana. E, segundo, começa a emergir um conceito caracteristicamente moderno de obrigação política: foi nessa época, e não antes, que as autoridades seculares principiaram a ter condições de legitimar sua pretensão a ser consideradas o único poder jurisdicional em seus territórios e, assim, a ser reconhecidas como o único alvo adequado para a lealdade política dos súditos.

A IMPOSIÇÃO DA REFORMA

A etapa final e realmente decisiva na evolução do luteranismo como ideologia política se alcançou quando as autoridades seculares, que de início apenas roçavam a heresia, passaram a exigir dos súditos a aceitação de suas novas ordenações quanto à Igreja. Isso parece ter sido alcançado sem grandes esforços adicionais na Dinamarca e nas partes luteranas da Alemanha. Como vimos, a Reforma na Alemanha foi, em grande medida, um movimento de origem popular, e por esse motivo não se manifestou a necessidade de uma campanha distinta de imposição da nova fé. Na Dinamarca, a Reforma foi em boa parte imposta "de cima", mas, como isso se deu ao termo de uma longa guerra civil, ela parece ter sido aceita com rapidez e alívio. Mas, quando examinamos os casos da Suécia e da Inglaterra, constatamos que seus governos, antes de conseguir impor a nova ortodoxia, precisaram tomar duas medidas adicionais: uma consistiu em silenciar os oponentes mais recalcitrantes, e a outra, em persuadir a massa da população, muitas vezes rebelde e mal informada sobre as mudanças, a aceitá-las e apoiá-las.

A imposição da supremacia régia na Suécia deparou-se com a oposição de alguns dos mais importantes conselheiros do rei; as dúvidas mais sérias

foram levantadas, em 1539, pelo chanceler Lars Andraea e vários clérigos importantes, inclusive Olaus Petri. Um obstáculo ainda mais formidável surgiu dois anos depois, quando uma revolução chefiada por Nils Danke eclodiu na remota província sulista de Småland. Ambas as formas de protesto foram severamente reprimidas pelo governo. Os escrúpulos manifestados por Andraea e Petri levaram-nos a ser indiciados perante um tribunal de senadores, que os condenou à morte sob a acusação de alta traição, em 1540 — embora essas sentenças tenham mais tarde sido comutadas em multa e prisão (Martin, 1906, pp. 459-60). O levante em Småland revelou-se difícil de controlar, mas em 1543 as tropas reunidas por Danke haviam sido derrotadas, com a execução do chefe rebelde e sua família e a deportação para a Finlândia de várias centenas de camponeses envolvidos no movimento (Roberts, 1968, p. 136).

Um padrão análogo de protesto e repressão marcou essa etapa da Reforma na Inglaterra. Elton insistiu, num estudo recente, que seria equivocado considerar que tenha ocorrido uma "perseguição inclemente" (Elton, 1972b, p. 399). Sem dúvida, pode-se discutir em que consistiria uma genuína falta de clemência, mas é digno de nota o fato de que, enquanto na Suécia os cabeças da oposição foram em sua maioria aprisionados ou deportados, na Inglaterra eles em geral perderam a vida. O governo inglês — tal qual o sueco — precisou haver-se com duas formas de discórdia. Ocorreu um levante popular, mais conhecido como Peregrinação da Graça, liderado por Robert Aske; desenvolveu-se nas áreas mais remotas do Norte, especialmente em certas regiões do Yorkshire, e se afigurou ameaçador no inverno de 1536, mas foi rápida e eficazmente reprimido no início do ano seguinte. Também foram levantadas algumas dúvidas quanto à supremacia real no seio do próprio governo, e até mesmo no círculo familiar do rei. A oposição de parentes do rei Henrique proveio da família de sir Richard Pole, enquanto a dissidência no governo centralizou-se na figura do chanceler, Thomas Morus, cujos escrúpulos eram partilhados por vários eclesiásticos importantes, em especial Stephen Gardiner, de Winchester, e John Fisher, de Rochester.[13]

A posição adotada por Morus e Fisher constituiu um episódio célebre por seu heroísmo, que também se revestiu de grande importância, dadas as discussões teóricas em pauta. No entanto, é provável que, para o governo, a oposição da família de Pole parecesse mais alarmante. Ela não apenas incluiu a possibilidade de uma ameaça ao trono por parte da casa de York,[14] como também acarretou a publicação, por Reginald Pole, da mais importante exposição teórica da posição ortodoxa contra a apropriação pelo rei da chefia da Igreja. Conquanto Pole fosse o patrono de vários humanistas radicais, inclusive de Thomas Starkey e Richard Morison, permaneceu inabalavelmente leal à Igreja, conseguindo sobreviver e garantir sua nomeação, no início do rei-

nado de Maria, como o último arcebispo católico romano de Canterbury (Schenk, 1950, p. 144). Sua crítica à supremacia real originalmente se deu sob a forma de uma carta pessoal a Henrique VIII, escrita em 1536 em resposta a uma série de perguntas acerca dos poderes do papa que o rei lhe dirigira, dois anos antes, por intermédio de Thomas Starkey (Schenk, 1950, pp. 62-5, 67). Esse documento foi publicado em 1539 sob a forma de um tratado em latim intitulado *Defesa da unidade eclesiástica*. A obra contém quatro "livros", dos quais o último é uma súplica para que Henrique VIII venha a se corrigir. Precede-a uma longa crítica pessoal ao rei como "chefe da Igreja de Satã" (p. 229), crítica essa que Starkey caracterizou como "desvairada" e que até mesmo os conselheiros de Pole julgaram demasiado virulenta para poder produzir algum efeito benéfico (Schenk, 1950, p. 72). Os primeiros dois livros, porém, compõem-se de uma douta defesa do argumento de que é "impossível o rei ser chefe da Igreja" (p. 205). A argumentação é conduzida principalmente na forma de uma réplica à defesa da supremacia real publicada, em 1535, por Richard Sampson. O livro I critica Sampson, fazendo uso de uma das principais teses do pensamento político escolástico. O rei não pode ser o chefe da Igreja, afirma, pois a Igreja é uma dádiva de Deus, ao passo que o *regnum* é mera criação dos próprios cidadãos, que "espontaneamente se submetem" a uma autoridade por eles estabelecida com o fim de atender às suas próprias necessidades (pp. 91, 93). O livro II corrobora essa distinção, contestando a alegação de Sampson segundo a qual o papa é tão-somente o bispo de Roma (p. 116). Pole consegue citar um número esmagador de autoridades favoráveis à tese, que sempre reitera, de que, como as chaves da Igreja foram originalmente entregues por Cristo a são Pedro, elas devem continuar sob os cuidados do sucessor de são Pedro, o papa (pp. 138-9, 145-8).

O governo inglês não conseguiu prender ou silenciar Pole, embora se atribua a Cromwell a declaração de que o faria "arrepender-se amargamente" por ter escrito a *Defesa*, ao mesmo tempo que o rei exigia que ele "de algum modo fosse amarrado e trazido" de volta à Inglaterra, para responder por suas opiniões (Schenk, 1950, p. 79, 88). Tais ameaças foram em vão, pois, tão logo Pole teve sua primeira desavença com o rei, em 1532, a propósito da questão do divórcio, prudentemente tratou de obter permissão para viajar para a Itália, onde fixou residência em relativa segurança (Schenk, 1950, p. 29). Mas Pole teve sorte, como ele próprio reconheceu. Thomas Morus e Fisher, por haver manifestado dúvidas bem semelhantes, acabaram presos na Torre de Londres, em 1534, sendo executados por traição em meados do ano seguinte (Reynolds, 1955, pp. 281, 286). Não demorou para que vários membros da família de Pole viessem a sofrer devido a sua alegada concordância com ele. Seu irmão Geoffrey foi preso, em 1538, e forçado a acusar de traição o resto

da família. Isso acarretou a prisão do outro irmão, do primo e da mãe, e em 1541 todos, menos um, haviam sido executados (Schenk, 1950, pp. 82-4).

A oposição de Pole, Fisher e Morus foi em geral caracterizada como "conservadora".[15] Elton entende, no caso de Morus, que a essência de seu conservadorismo residiria na insistência em aferrar-se a "uma concepção de uma lei cristã universal à qual deveria amoldar-se a lei feita pelo homem", isso numa época em que Thomas Cromwell estava deliberadamente emancipando a autoridade legislativa de todas as restrições dessa sorte (Elton, 1955, p. 167). Pode-se argumentar, todavia, que essa constitui uma interpretação equivocada dos fundamentos teóricos para a intransigência de Morus e Fisher. Eles parecem ter resistido não tanto por enxergar no programa legislativo de Cromwell uma improvável tentativa de assentar os poderes da lei sobre uma base totalmente positivista, mas apenas porque viram que sua vitória implicaria abolir os direitos e privilégios tradicionais exercidos pela Igreja na Inglaterra.

A idéia de que fosse essa a base dos protestos de Morus e Fisher parece confirmar-se, se consideramos a natureza das questões que os colocaram em posição difícil. O problema que levou Morus a renunciar ao cargo de chanceler foi a Submissão do Clero, em 1532 (Chambers, 1935, p. 241). Sua condenação, bem como a de Fisher, foi causada pela recusa de ambos a firmar o juramento anexo ao Ato de Sucessão, em 1534 (Chambers, 1935, p. 287). O problema que essas duas leis suscitavam era a ruptura com o estatuto tradicional da Igreja enquanto *regnum* coordenado com as autoridades seculares, e não a elas subordinado. Morus, naturalmente, estava disposto a admitir o direito do *Rex in Parliamento* a ser obedecido em todos os assuntos temporais. Dispunha-se até mesmo a aceitar Isabel como herdeira do trono, como requeria o Ato de Sucessão, apesar de obviamente se sentir obrigado a considerá-la filha ilegítima (Chambers, 1935, p. 291). Entretanto, ele tinha perfeita consciência de que, aceitando a Submissão de 1532, estaria abrindo mão do direito da Igreja a uma jurisdição própria, e se prestasse o juramento de 1534, reconheceria o direito do rei a dispensar a autoridade do papa. Assim, para Morus e Fisher, o impasse ocorreu porque, em sua perspectiva religiosa e política, eles consideravam inquestionável a independência da Igreja: a essência de seu conservadorismo consistia simplesmente em serem eles católicos no mais amplo sentido da palavra.

As campanhas oficiais para impor a Reforma na Europa parecem de modo geral ter culminado nesse mesmo ponto, com o repúdio a Roma, a apropriação de todos os poderes eclesiásticos pelas autoridades seculares e uma enérgica repressão a quem se opusesse à nova ordem estabelecida. Na Inglaterra, porém, a imposição da Reforma henriquina incluiu mais um processo, de especial relevância para a história do pensamento político: o empenho em

assegurar a aceitação das novas instituições eclesiais não passou apenas pela repressão, mas também se valeu de uma campanha oficial de propaganda política, a primeira empreendida naquele país com o auxílio da palavra impressa.

A organização dessa campanha foi obra, acima de tudo, de Thomas Cromwell; durante sua passagem pelo governo, perto de cinqüenta livros foram publicados em defesa do cisma henriquino, a maioria deles produzida nos prelos de Berthelet, o impressor real (Baumer, 1940, pp. 211-24).[16] Obviamente, seria exagero considerar todas essas obras produto direto da iniciativa governamental (Elton, 1972b, pp. 171-2). Mas não resta dúvida de que uma campanha de propaganda bem planejada e orquestrada recebeu recursos financeiros de Cromwell e seus agentes, e até mesmo já se afirmou que, se analisarmos a natureza do relacionamento de Cromwell com os propagandistas a quem empregou, fatalmente concluiremos que ele muitas vezes não se limitou a publicar, mas também sugeriu os argumentos desses homens (Elton, 1973, pp. 38, 52).

É possível distinguir dois aspectos, ou, antes, duas fases sucessivas, na campanha de Cromwell. Seu primeiro passo consistiu em induzir diversos advogados canônicos ilustres a escrever em defesa da nova ordem e, em particular, a se manifestar favoráveis à legalidade da supremacia real na Igreja. Isso em si já representava um estratagema formidável, pois era o direito canônico — com sua ênfase nos poderes jurisdicionais distintos do papa — que parecia fornecer à oposição seu mais poderoso esteio teórico. Em conseqüência, a sinceridade dos autores empregados por Cromwell foi muitas vezes posta em dúvida (por exemplo, Hughes, 1950-1954, I, p. 342). É verdade que Dickens recentemente procurou argumentar que eles devem ter aceito com sinceridade "toda a posição realista" e que "de fato acreditavam" no que escreveram (Dickens, 1964, p. 243). No entanto, parece provável que, em alguns casos, esses homens estivessem visando sobretudo a rápidas promoções na Igreja. Isso se aplica em especial a Edward Foxe (*c.* 1496-1538) e Richard Sampson (m. 1554); ambos foram consagrados bispos tão logo completaram sua defesa do cisma. Foxe, que ocupara o posto de esmoler real, foi nomeado para a sede episcopal de Hereford em 1535 em agradecimento por seus serviços; Sampson, decano da Capela Real, obteve a sé de Chichester no ano seguinte (Elton, 1972b, p. 182). Ademais, alguns desses autores parecem ter escrito sob forte coação. Isso se aplica em especial a Stephen Gardiner, cujo apoio o governo estava particularmente preocupado em assegurar, em razão de sua reputação como canonista. O próprio rei expressou suspeitas a respeito da "dissimulada duplicidade" de Gardiner, e comentou-se que esse

somente redigira sua defesa da nova ordem após ter sido ameaçado com a prisão e até mesmo com a morte se recusasse (Muller, 1926, p. 65; Smith, 1953, p. 184).

Se considerarmos a coerência um critério para se aferir a sinceridade, fica difícil resistir à conclusão de que o governo tinha sólidos motivos para duvidar da boa-fé de alguns, pelo menos, desses clérigos. Sampson posteriormente tomou o partido de Gardiner contra Cromwell, apoiou a reação católica no fim do reinado e sobreviveu para prestar homenagem, em 1553, à rainha Maria (Smith, 1953, pp. 142, 216). Gardiner viria a tornar-se uma das principais figuras na chamada reação mariana, em meados da década de 1550. Foi nomeado chanceler em 1553, restabelecendo de pronto a lei de repressão à heresia, que datava de 1401, e no ano seguinte começou sua famosa perseguição aos protestantes ingleses (Muller, 1926, pp. 218, 266). Entretanto, durante a década de 1530, Sampson, Foxe e Gardiner publicaram, todos, importantes tratados em defesa do divórcio e da supremacia real. O primeiro a ser publicado, e o de tom mais cauteloso, foi a *Oração*, de Sampson, escrito em 1534, dedicado (no subtítulo) "a ensinar a todos que devem ser obedientes à vontade do rei". A essa obra seguiu-se ainda, no mesmo ano, o "breve tratado" de Foxe sobre *A verdadeira diferença entre o poder régio e o eclesiástico*. Essa obra talvez tenha sido escrita antes da de Sampson, embora contenha um ataque mais devastador à autoridade do papa. Finalmente, Gardiner produziu o mais importante e radical desses tratados, *A oração da verdadeira obediência*, publicado pela primeira vez em 1535.

O objetivo primordial dessas obras, segundo afirmou Gardiner, consistia apenas em justificar o direito do rei a "romper um casamento ilegal" e a declarar-se "o supremo chefe da Igreja anglicana neste mundo" (pp. 87, 91). Mas a necessidade de argumentar em favor dessas conclusões obrigou-os a expressar uma concepção de teor marcadamente luterano acerca da autoridade temporal e espiritual. (Gardiner parece até mesmo aludir em vários trechos à obra de Tyndale, *A obediência do cristão*.[17]) Todos esses autores começam salientando que a única fonte adequada para a compreensão da autoridade política se encontra nas Escrituras. Gardiner argumenta logo a seguir que, no Velho Testamento, Deus declara que "os príncipes reinam por Sua autoridade", e que no Novo Testamento são Paulo acrescenta: "Quem resiste à autoridade, resiste ao comando de Deus" (p. 89). Foxe é ainda mais enfático a respeito desse tema, situando-o na conclusão e não na introdução de seu livro. Primeiro, cita profusamente o Velho Testamento, alegando que prova que "Deus de fato deu, de Sua própria boca, reis para governar o Seu povo" (fo. 56). Remete, então, o leitor à *Epístola de são Paulo aos romanos*, texto favorito de todos os reformadores luteranos, convidando-o a "demorar-se um pouco, e diligentemente meditar e discutir esse trecho" (fo. 68). Em resumo, afir-

ma Foxe, seu leitor reconhecerá que são Paulo destaca três preceitos: ele "ordena que todos os homens sejam obedientes", não excetua "homem algum" e assegura a condenação eterna a todo aquele que desobedecer a seu governante em qualquer assunto que for (fos. 68-9). Todos esses autores prosseguem argumentando que, uma vez plenamente compreendida essa concepção do poder temporal, a decisão do rei de proclamar-se chefe da Igreja já não apresenta dificuldades. Ele apenas está abolindo o que Gardiner denomina "o falso e suposto poder do bispo de Roma" e, com isso, assegurando que "o poder pertencente a um príncipe pela lei de Deus" seja "mais claramente expresso, em condição mais apropriada" (p. 93). Disso segue que todos esses autores atribuam a chefia da Igreja à figura do próprio rei. Enquanto os advogados do direito consuetudinário (como, por exemplo, St. German) começavam a defender a idéia da supremacia do Rei no Parlamento, os canonistas pareciam ter em mente uma chefia puramente pessoal, jamais discutindo o papel do Parlamento nos assuntos eclesiásticos (Baumer, 1940, p. 58).

Eles reconhecem, no entanto, que fatalmente se levantará uma objeção importante contra essa interpretação da autoridade temporal. Como expressa Gardiner, todos concordarão em que "a obediência é devida", mas ainda desejarão indagar "qual a extensão dos limites em que ela pode ser exigida" (p. 99). Isso os leva a considerar a seguir, mais uma vez sob um prisma marcadamente luterano, a questão da relação entre as autoridades seculares e a Igreja. Nesse ponto, todos concordam de pronto com a idéia de que, como insiste Foxe, a Igreja nada mais é do que "a multidão dos fiéis" (fo. 10). Foxe reitera essa definição ao longo de toda a seção inicial de seu livro, na qual apresenta sua principal contestação às jurisdições do papa. A mesma definição vem expressa com igual veemência na obra de Gardiner, afirmando ele que a Igreja "nada mais é do que a congregação de ambos os sexos, do clero e da comunidade laica, unidos na fé em Cristo" (p. 95). Essa postura permite aos autores retomar a questão da supremacia real, argumentando ser absurdo negar que o rei seja o chefe da Igreja. Gardiner apresenta os motivos que levam a essa conclusão com especial clareza. Ninguém nega, diz ele, que o rei é "o chefe do reino". E todos concordam em que "na palavra 'reino'" estão incluídos "todos os súditos dos domínios do rei". Ele alega já ter demonstrado que a "Igreja anglicana" se refere tão-somente "ao mesmo tipo de pessoas que em nossos dias são abrangidas por esse termo reino, do qual o rei é chamado chefe" (p. 93). Decorre disso que será "um absurdo e tolice" sugerir que o rei possa ser "chefe do Reino mas não da Igreja", pois essas são uma só e a mesma coisa, "referida por palavras diferentes" (pp. 93, 97).

Nessas interpretações do poder espiritual e temporal está claramente implícito um cabal repúdio à autoridade pontifícia. O passo seguinte consistiria, é óbvio, em convertê-las num ataque explícito. Esse é o modo, por

exemplo, como Gardiner organiza a argumentação em sua obra; já nos tratados de Foxe e Sampson, elas constituem o tema de abertura. Foxe começa, assim, com uma crítica particularmente elaborada à idéia da supremacia papal, ressaltando que tal idéia engendrou "falsas tradições", e em especial que tal supremacia não tem fundamento nas Escrituras, não possuindo, pois, "autoridade pela lei de Deus" (fos. 6, 21). Gardiner analisa a forma como se desenvolveu a errônea crença na supremacia papal. Insiste em que "em tempos passados, a supremacia da Igreja de Roma" decorria unicamente de sua preeminência "no ofício da prédica do verbo divino" e do "zelo, em nome de Cristo, pelas paróquias e paroquianos" (p. 151). Assim, considera haver um total equívoco na suposição de "que Deus tenha ordenado ao bispo de Roma que chefiasse qualquer poder temporal absoluto" (p. 155).

Se as jurisdições que o papado alega ser suas foram todas "usurpadas", então a relação entre o direito consuetudinário e o canônico deve ter sido mal compreendida. Nisso reside o argumento final de todos esses autores. Os canonistas tradicionalmente distinguiam, ao tratar dos poderes da Igreja, *potestas ordinis* e *potestas jurisdictionis*. Os apologistas da Reforma henriquina continuaram, todos, a aceitar a validade dessa distinção. Além disso, de modo geral se mostraram dispostos a reconhecer que o *potestas ordinis* — o poder de conceder a graça por consagração e pelos sacramentos — somente pode ser exercido por um membro ordenado da Igreja.[18] Mas, quando tratam do *potestas jurisdictionis*, todos sugerem uma crucial redefinição dos termos. Os canonistas usualmente dividiam esse aspecto dos poderes da Igreja em *jurisdictio poli*, relacionada essencialmente ao poder de ajudar os homens a alcançar a salvação, e *jurisdictio fori*, que incluía todas as funções legislativas, judiciárias e coercitivas da Igreja. Foxe, em particular, aponta o crescimento da *jurisdictio fori* como um "poder papista" à parte, e ilustra o processo pelo qual os primeiros cânones da Igreja acabaram sendo aceitos como leis e, assim, começaram a possibilitar a usurpação dos poderes temporais do Império medieval (fos. 36-41). Todos esses autores prosseguem redefinindo os termos empregados para descrever esses poderes, usando, contra os próprios canonistas ortodoxos, a terminologia do direito canônico. Esse processo pode ser ilustrado com maior facilidade no texto de Gardiner, que apresenta sua reinterpretação do *potestas jurisdictionis* logo após sua defesa da supremacia do rei na Igreja. Ele reconhece que suas palavras provavelmente farão "alguns se alarmarem", pois vão de encontro à distinção legal aceite "entre o governo de um príncipe e o da Igreja: ou seja, de que o príncipe deve governar nos assuntos temporais e a Igreja nos espirituais" (p. 103). Insiste, porém, em que essa crença em duas jurisdições paralelas e separadas é "uma distinção cega e dominada pelas trevas" (p. 105). Gardiner admite que deve existir uma esfera distinta de *atividade* espiritual, pois "Deus entregou o car-

go de ensinar e ministrar os sacramentos" a um grupo específico de homens, como parte de sua "variada distribuição de dádivas" (p. 103). Mas nega que isso constitua uma esfera distinta de *jurisdição* espiritual. Não se pode dizer, a respeito de um príncipe cristão, que "não lhe cabe saber mais" (p. 105). O fato é que "Deus deu o encargo aos príncipes" para que "eles não só governem o povo, mas o governem com justiça, não em qualquer parte isolada, mas em todas particularmente" (p. 113). Isso significa que o príncipe tem o especial dever de "encarregar-se não apenas dos assuntos humanos, mas muito mais dos assuntos divinos" (p. 117). Assim, Gardiner conclui aconselhando o príncipe devoto a "cuidar também dos assuntos santos ou espirituais", à maneira dos reis do Velho Testamento, e a reconhecer que "a administração dos assuntos divinos" faz parte "da disciplina de seu ofício régio" (p. 109).

A reinterpretação proposta por todos esses autores, portanto, é a de que toda autoridade jurisdicional é, por definição, secular; como expressam eles, a Igreja possui autoridade, mas não domínio. Fica assim difícil sustentar que tenham aceito e cristalizado "a doutrina dos dois gládios" (Hughes, 1965, p. 235). É verdade que às vezes eles continuam a empregar essa terminologia, porém de modo geral deixam claro que se referem apenas ao direito da Igreja a conservar a *jurisdictio poli*. Como explica Gardiner, a espada empunhada pelos ministros deve ser usada "apenas para pregar e excomungar", e nunca em alguma jurisdição externa à própria Igreja (p. 107). A Igreja não pode reivindicar outros poderes, pois com isso infringiria a autoridade do rei para "intervir na outra metade da vida humana" e, portanto, forçá-lo-ia "a negligenciar quase todas as coisas" (p. 107). Disso se segue que a distinção entre *potestas ordini* e *potestas jurisdictionis* passa a equivaler à distinção entre autoridade espiritual e temporal: o conceito de jurisdição espiritual cai em desuso (Baumer, 1940, p. 67).

Embora essas obras claramente tenham proporcionado um forte esteio teórico à supremacia régia, Cromwell parece não haver demorado a reconhecer que seria inconveniente restringir sua campanha de propaganda apenas a textos desse gênero. Eram tratados técnicos, todos publicados em latim, e não se poderia esperar que persuadissem ou tranqüilizassem muita gente fora das fileiras do clero e do meio intelectual. Ademais, logo depois de ser publicadas essas obras, a situação política alterou-se em dois aspectos importantes, os quais foi preciso levar na devida conta. O primeiro fato consistiu em finalmente o papa Paulo III concordar, no ano de 1536, em convocar um concílio geral para debater a questão da reforma da Igreja católica. Esse acontecimento poderia mostrar-se constrangedor para teóricos como Sampson, Foxe e Gardiner. Todos eles haviam repudiado a autoridade do papa, porém tendiam

a apoiar a tese conciliarista moderada segundo a qual, nas palavras de Foxe, ainda se podia esperar "verdade e justiça" de um "Santo Concílio" da Igreja (fos. 10, 24). O outro fato político foi, conforme já observamos, o início em 1536 de uma reação, na Inglaterra, às políticas governamentais: no plano teórico, temos Pole, com sua crítica ao rei; no prático, a Peregrinação da Graça, revelando o grau das dúvidas populares acerca da nova ordem.

Cromwell reagiu de duas maneiras a esses novos acontecimentos. Antes de mais nada, mostrou-se disposto a adotar uma postura ainda mais explicitamente luterana, utilizando a Bíblia como arma de propaganda política. Tyndale já demonstrara, como vimos, que se podia invocar a autoridade do Novo Testamento para apoiar a idéia de que a verdadeira Igreja se ocupa tão-somente da prédica e da conversão, tendo seus dirigentes um dever absoluto, assim como qualquer cidadão comum, de não resistir às determinações das autoridades seculares. Cromwell tratou de promover essa doutrina, tão conveniente para sua ação política, patrocinando a publicação de Bíblias que, pela primeira vez na história, seriam impressas em língua inglesa — medida essa que levou alguns de seus biógrafos a sustentar que ele teria em mente fazer avançar a causa da Reforma por motivos genuinamente religiosos, e não apenas por razões de ordem tática ou política (Dickens, 1959b, pp. 122-3). Quando a primeira tradução de Coverdale foi publicada em 1536, com o Novo Testamento baseado em boa parte na versão de Tyndale — sendo *ecclesia* traduzida como "congregação" em toda a obra, e *presbyteros* como "ancião" —, Cromwell aproveitou a oportunidade para recomendar em suas Injunções Eclesiásticas, daquele mesmo ano, que uma cópia do Velho e do Novo Testamento em inglês e em latim deveria estar disponível em todas as paróquias do Reino (Mozley, 1953, pp. 71, 86, 105). Quando John Rogers publicou a chamada "Bíblia de Mateus", em 1537, incorporando uma série de notas explicativas derivadas, em boa parte, das traduções do próprio Lutero, Cromwell conseguiu permissão do rei para que o livro fosse vendido sem restrições (Bruce, 1970, pp. 64-5). Finalmente, Cromwell encomendou a Coverdale uma nova tradução de toda a Bíblia em 1538, pagando-a em parte do próprio bolso, e solicitando a Cranmer um prefácio para a segunda edição, de 1540, cujo tom era praticamente luterano.[19]

Mas o principal esforço de Cromwell voltou-se para a organização de uma campanha de propaganda, de dimensões mais populares, em favor da ruptura com Roma. Um dos expedientes por ele usados consistiu em patrocinar a incipiente literatura dramática secular de propósitos políticos. O principal colaborador dessa faceta da campanha de Cromwell foi John Bale, que compôs mais de vinte peças na década de 1530, muitas delas com violento teor antipapista. A primeira parece ter sido a *Comédia das três leis*, provavelmente concluída em 1532 e publicada pela primeira vez em 1538 (Harris,

1940, p. 71). Essa peça foi caracterizada como o primeiro auto protestante em inglês, e inclui um insolente ataque ao papado e à vida monástica (Harris, 1940, p. 85). A figura da Sodomia aparece no personagem de um monge, enquanto o papa é retratado como a Cobiça, que, em aberto desafio às leis de Deus, exige ser adorada (pp. 23, 42-3). Bale compôs a seguir a *Tragédia do rei João de Inglaterra*, esboçada em 1538, na qual João sem Terra é representado como um bom governante, que se vê frustrado pela perfídia de seu arcebispo — que aparece na figura da Sedição — e pelas maquinações do papa — representado pelo Poder Usurpado (pp. 218-20; cf. Fairfield, 1976, p. 55).

O valor das peças de Bale como propaganda não passou despercebido a Cromwell, que parece ter-se dado ao trabalho de protegê-lo e mesmo de assegurar que seus autos fossem encenados (Harris, 1940, pp. 26-8, 100-2). Mas, nessa fase final da campanha, a principal preocupação de Cromwell consistia, naturalmente, em encomendar mais alguns tratados políticos, com o intuito de legitimar o repúdio à supremacia do papa. Isso o levou, antes de mais nada, a interessar-se pelo uso da história com objetivo de propaganda. A idéia de empregar a história com finalidade ideológica já ocorrera a vários reformadores ingleses, em especial a William Tyndale (Pineas, 1962a). Mas a primeira tentativa de reescrever as crônicas inglesas de modo a legitimar a ruptura com Roma parece ter partido de Robert Barnes, na versão de 1534 da *Súplica*. Essa obra foi dedicada ao rei, e se acredita que tenha sido encomendada por Cromwell (Pineas, 1964, p. 55). Ela inclui uma descrição histórica do crescimento do poder papal, na qual Barnes procura mostrar que, em todos os reinos, a Igreja e os clérigos se estavam transformando, mais e mais, numa força política subversiva (caderno C, 2b-caderno D, 1a). Os mesmos temas foram prontamente explorados por diversos colaboradores anônimos da causa governamental,[20] e mais tarde se viram abordados com mais seriedade pelo infatigável John Bale. A primeira contribuição de Bale para esse gênero foi *A imagem das duas Igrejas*, uma exposição, versículo por versículo, do *Apocalipse*, originalmente publicada em 1541, na qual o papa se mostra retratado no papel de Anticristo e os números místicos são considerados marcos das várias datas em que o papado diretamente usurpou direitos das autoridades seculares (pp. 311-43). A essa obra seguiu-se um obsceno tratado intitulado *Atos dos devotos ingleses*, que Bale publicou em 1546. Parte do objetivo desse texto — assim como de seus autos anteriores — era solapar a veneração dos santos. Assim, Bale dedica considerável espaço a narrar as ignominiosas façanhas eróticas que alegava ter sido perpetradas por homens posteriormente canonizados pela Igreja católica (fos. 17b-24b; 32b-39b etc.). Mas sua intenção primordial estava em fornecer uma justificativa histórica para o cisma henriquino. Bale procura provar que na Inglaterra, desde as épocas mais remotas, existira uma genuína versão apostólica do cristianismo, e que a celebrada missão de santo Agostinho, longe de estabelecer a Igreja da Inglaterra, apenas iniciara o longo processo de sua corrupção por decadentes práticas papistas (Pineas, 1962b, pp. 223, 226). Esses elementos são considerados prova de que os poderes do papa constituem estritamente uma usurpação ocorrida em data recente, e de que o rompimento com Roma deve ser visto como uma contribuição para se recuperar a primitiva pureza da Igreja inglesa (fos. 25b-31b).

Mas o alicerce da campanha de propaganda popular foi proporcionado por um segundo e mais significativo grupo de tratados políticos, todos, ao que parece, encomendados pelo próprio Cromwell. Essas obras foram produzidas em grande parte por um grupo de humanistas radicais que incluía Richard Morison, William Marshall e Richard Taverner, bem como a figura mais ilustre de Thomas Starkey, a quem já mencionamos como o autor do *Diálogo entre Pole e Lupset*, um dos maiores tratados do pensamento político humanista produzidos na Inglaterra quinhentista. Esses autores serviram como uma luva à promoção da causa do governo, e provavelmente acreditavam no que escreviam muito mais do que seus doutos predecessores. Eram todos humanistas por formação, que já se haviam mostrado hostis à Igreja e simpáticos ao luteranismo, embora nenhum deles (exceto Morison) já estivesse convertido (Bonini, 1973, p. 218). Também em termos pessoais se adequavam bem ao papel de propagandistas do governo. Alguns já haviam ocupado cargos públicos sob Wolsey, e todos, como observa Zeeveld, continuavam a "visar a uma carreira política por intermédio de seus estudos" (Zeeveld, 1948, p. 244). Em conseqüência, demonstravam ativa disposição para ajudar na campanha de Cromwell. Alguns autores afirmam que eles foram recrutados pelo governo, mas o fato é que todos procuraram Cromwell por iniciativa própria, a fim de oferecer seus préstimos (McConica, 1965; cf. Elton, 1973, pp. 47, 56).

O primeiro a manter contato com o ministro parece ter sido Marshall, que em 1533 se ofereceu para traduzir livros "com o fito de obliterar a imagem do papa de Roma" (McConica, 1965, p. 136). Cromwell encomendou-lhe a tradução da primeira versão em inglês do *Defensor da paz*, de Marsílio de Pádua, e comprovadamente lhe emprestou doze libras para cobrir suas despesas (Baumer, 1940, p. 44, nota). A tradução foi publicada em 1535, com as inconvenientes passagens sobre as origens populares da autoridade política criteriosamente omitidas e um prefácio acrescentado pelo tradutor, no qual afirma que o livro não só fornece os meios para "refutar por completo" os argumentos "da espécie papista", como também demonstra que os papas foram, em todas as épocas, "orgulhosos e presunçosos usurpadores", além de "assassinos, traidores, rebeldes contra a lealdade por eles devida" (fos. 1a-b; cf. Stout, 1974, p. 309).

É possível que Starkey também tenha entrado em contato com Cromwell no mesmo ano de 1533, pois parece ter enviado ao ministro, por essa época, um parecer jurídico favorável ao divórcio real (Elton, 1973, p. 74, nota). Zeeveld afirma que esse fato teria chamado a atenção de Cromwell para Starkey, o qual assim teria sido incentivado a abandonar o círculo de Pole em Pádua e retornar à Inglaterra (Zeeveld, 1948, p. 142). Elton sugere, porém, que deve ter sido Starkey quem "percebeu que era chegada a hora", pois foi por iniciativa própria que voltou para a Inglaterra, em fins de 1534, apresentando-se a Thomas Cromwell praticamente como um estranho em inícios do ano seguinte (Elton, 1973, pp. 47-8). Se isso for verdade, então suas esperanças foram recompensadas com enorme largueza, pois, passados apenas dois meses de sua chegada, era chamado à corte. Foi, primeiro, nomeado capelão real e serviu de correspondente com Pole na tentativa de mudar a postura deste quanto ao divórcio, mas logo passou a participar de debates políticos mais abrangentes com o próprio Cromwell (Elton, 1973, p. 49), o qual parece tê-lo instigado, no decorrer dessas reuniões, a escrever uma defesa da instauração da Reforma, e pode até mesmo ter ajudado na revisão do manuscrito produzido por Starkey (Elton, 1973, pp. 50-1). O resultado disso foi o importante tratado de Starkey, *Exortação ao povo*, "instruindo-o à unidade e à obediência", obra que foi apresentada ao rei no final de 1535 e publicada pela primeira vez no ano seguinte (Zeeveld, 1948, pp. 128, 149).

Talvez o êxito de Starkey tenha incentivado Morison a imitá-lo e deixar Pole em Pádua para também regressar à Inglaterra (Zeeveld, 1948, pp. 157, 165). Ele escreveu pela primeira vez a Cromwell, da Itália, em outubro de 1534, e parece ter sido contratado pelo governo no ano seguinte, com o evidente propósito de permanecer fora do país e informar as reações dos estrangeiros ao progresso do cisma inglês (Elton, 1973, pp. 56-7). Mas Morison pediu para retornar no início de 1536 e, depois de uma espera bastante longa, devidamente lhe remeteram o dinheiro para pagar sua passagem de volta à Inglaterra.[21] Faltam dados mais precisos quanto à sua recepção inicial pelo governo, mas em pouco tempo ele se transformava no mais prolífico e violento dos panfletários empregados por Cromwell para escrever em favor da ruptura com Roma. Morison começou retomando uma longa história do cisma, que incluía uma crítica a Morus e Fisher, que provavelmente começara a escrever na Itália em princípios de 1536; a obra acabou sendo publicada em 1537, sob o título de *Apomaxis calumniarum*.[22] Depois publicou uma seqüência de tratados denunciando o caráter pecaminoso dos que tentavam resistir ao novo regime. Começou em estilo descontraído e humanista, com seu *Um remédio para a sedição*, mas após a deserção de Pole e a Peregrinação da Graça reagiu, com notável senso de urgência, no seu *Lamento*, no qual mostrava "a ruína e destruição que decorrem de rebeliões sediciosas" (Elton,

1972b, pp. 200-1). A esse impetuoso panfleto seguiram-se, em 1539, duas importantes obras, nas quais as traições dos rebeldes do Norte e de seu ex-patrono Pole foram incluídas num plano mais geral, para enquadrar toda a ruptura com Roma. A primeira a ser publicada foi *Uma invectiva contra o grande e detestável vício da Traição*, que no decorrer do mesmo ano teve duas edições (Elton, 1972b, p. 202). Pouco depois ainda lançou *Uma exortação para mover todos os ingleses à defesa de seu país*, na qual Morison apresentou a versão definitiva, e fadada a exercer ampla influência no país, de sua concepção patriótica do estabelecimento da Reforma.

As doutrinas políticas expostas por Starkey e Morison (e posteriormente reiteradas por Bekinsau em seu tratado em latim sobre *O poder supremo e absoluto do rei*, de 1546) são, em certa medida, iguais às dos tratados anteriores e mais técnicos de Sampson, Foxe e Gardiner. Morison, em *Apomaxis calumniarum*, chega a citar Foxe e Gardiner em diversos trechos (por exemplo, caderno x, 1a). É verdade que os argumentos desses panfletários mais tardios são vazados em estilo bem diferente. Quase sempre empregam o inglês em vez do latim, de modo geral evitam discutir sutilezas de direito canônico e são muito mais propensos a emitir críticas de caráter pessoal à probidade e erudição de seus inimigos.[23] No entanto, verifica-se ainda a mesma preocupação por justificar o divórcio e a supremacia real, e o mesmo recurso ao conceito luterano de Igreja para fundamentar sua análise do relacionamento entre poder espiritual e temporal.

A principal diferença entre esses autores e os propagandistas que os precederam reside no fato de apelarem a um argumento adicional, ainda mais explicitamente luterano, que usam para situar toda a Reforma henriquina em nova perspectiva, mais tranqüilizadora: a doutrina das *adiaphora*, ou das "coisas indiferentes" para a salvação. Como já vimos, essa doutrina foi desenvolvida originalmente por Melanchthon, sendo introduzida na Inglaterra por Barnes. Agora, porém, é retomada por Starkey, que em sua *Exortação* argumenta que todo o programa legislativo da Reforma henriquina deve ser tratado como algo indiferente para a salvação (fos. 41a, 43b). Isso o capacita a proclamar que todos devem submeter-se às mudanças, pois essas se revelaram, "por ora, convenientes a uma certa política" e são baseadas no consentimento do "conselho comum" — ou seja, na autoridade legislativa do Rei no Parlamento (fo. 82a; cf. Zeeveld, 1948, p. 152). Mas isso também lhe permite acrescentar a asserção, mais tranqüilizadora, de que ninguém necessitará sentir "escrúpulos de consciência" por prestar-se a tal submissão, pois essa obediência não pode, de modo algum, comprometer-lhe a esperança de ser salvo (fo. 69a). É verdade, como reconhece Starkey, que isso acarreta uma dificuldade: ele se vê obrigado a indicar uma autoridade capaz de distinguir perfeitamente entre as coisas acessórias e as coisas essenciais para a salvação.

Mas satisfaz-se com deixar essa questão para ser resolvida "pela autoridade do príncipe e do conselho comum do reino", de quem, como sugere brandamente, podemos esperar que "em breve algumas soluções serão fornecidas" (fo. 74a; cf. Zeeveld, 1948, p. 155). Não há razão para temer que eles deixem de fazer as distinções necessárias ou sejam tentados a legislar de maneira "que justamente possa parecer contrária aos fundamentos das Escrituras". Temos uma excelente garantia contra esse perigo no fato de que o próprio rei, "por seu claro discernimento", sempre "vê o que é melhor" para o país e o põe em prática de forma infalível (fo. 83a).

Essa visão notavelmente otimista do processo legislativo serve para explicar uma segunda diferença entre a perspectiva de Starkey e Morison e a dos primeiros propagandistas henriquinos. Como pudemos notar, Sampson, Foxe e Gardiner tendiam todos a conceber a supremacia régia como possuindo um caráter essencialmente pessoal. Mas os advogados praticantes do direito consuetudinário já haviam começado a afirmar que a supremacia deveria ser conferida ao Rei no Parlamento, com o argumento de que essa autoridade (como antes afirmara St. German) "representa toda a Igreja católica da Inglaterra" (cf. Baumer, 1940, p. 59). É essa última interpretação que Starkey e Morison adotam, salientando os poderes da lei sancionada e rejeitando, decididamente, toda interpretação hierática da supremacia do rei. Starkey, em especial, não se cansa de afirmar que o "conselho comum" do rei no Parlamento deve sempre ser consultado, em toda tentativa de legislar sobre assuntos eclesiásticos, pois constitui a "sentença da autoridade comum" (por exemplo, fo. 82a). Para Starkey, como explica Zeeveld, "a voz do Parlamento se tornara a voz de Deus" (Zeeveld, 1948, p. 155).

Parece um certo exagero afirmar (como fez Zeeveld) que essa adaptação do conceito melanchthoniano de "coisas indiferentes" se tenha tornado, "por intermédio de Starkey, o ancestral ideológico imediato da organização política anglicana" (Zeeveld, 1948, p. 129). A doutrina já fora posta em vigor algum tempo antes de Starkey ter escrito suas obras, em especial nos textos de Frith e Barnes. Contudo, não há dúvida de que Starkey foi capaz de usar esse conceito de modo particularmente fecundo num momento crucial, assim conseguindo tomar uma *via media* entre a posição dos luteranos radicais e a dos católicos tradicionais. Os luteranos, com sua doutrina da *sola scriptura*, são acusados de "arrogante cegueira" ao tentar, "sob o pretexto da liberdade", "destruir toda política cristã" e "conduzir tudo para evidente ruína e total confusão", com suas contínuas disputas acerca da adequada interpretação da Bíblia (fos. 18a, 25a; cf. Zeeveld, 1948, pp. 153-4). Por sua vez, os católicos tradicionais, com sua imoderada reverência a missas, cerimônias e à supremacia papal, são acusados de "supersticiosa cegueira", por não perceber que todas essas são coisas indiferentes, pelas quais é absurdo que homens supostamente sábios se "disponham a morrer" — em evidente alusão ao partido adotado por Fisher e Morus (fos. 18a-b, 22a, 43b; cf. Zeeveld, 1948, p. 154). Assim, Starkey sente-se capaz de conclamar ambos os lados a "manter o meio-termo" e chegar a um acordo, os católicos abrindo mão de "falsas e vãs superstições" e os luteranos deixando de lado "opiniões presumidas e arrogantes" (fo. 88a). Esse é o único meio, conclui, de garantir "boa ordem" e "unidade benévola", coisas que, como bom humanista, ele preza mais que tudo (fos. 14a, 32a).

Há mais duas diferenças significativas entre esses autores e os propagandistas henriquinos que os antecederam; ambas podem ser explicadas em termos das circunstâncias políticas, em rápida mutação, nas quais uns e outros escreveram. A primeira é o fato de que os autores da segunda leva foram obrigados a um esforço adicional, a fim de lidar com os novos problemas surgidos em decorrência da convocação do Concílio Geral da Igreja. Starkey inseriu uma longa dissertação sobre esse tópico — um evidente acréscimo de última hora — no prefácio de sua *Exortação*. Nele reconhece, em consonância com a opinião dos protestantes moderados, que a idéia de um concílio "não é de se rejeitar", pois foi apresentada por "homens sábios e prudentes" e pode constituir uma valiosa tentativa no intuito de "conservar a unidade política" (fo. 9a). Mas Starkey se mostra disposto a sustentar que os poderes dos concílios gerais devem ser puramente consultivos, não executivos — e, portanto, que não detêm autoridade sobre o povo de qualquer país, até ser confirmados pelo poder do príncipe e pelo conselho comum (fo. 9a). Acrescenta o autor que, em qualquer circunstância, "constitui grande superstição e rematada loucura" julgar que as decisões de um concílio façam parte da lei divina, pois o estatuto dos concílios gerais é o de uma "coisa indiferente" (fo. 9a). Assim, Starkey adota posição bem semelhante à que Richard Hooker mais tarde assumirá em sua obra *Das leis da sociedade eclesiástica*, fazendo muito menos concessões do que Foxe e Gardiner quando haviam tratado do mesmo tema. Starkey já quer afirmar, como Hooker observará mais tarde, que, embora os concílios tenham uma certa "força", devemos recordar que "a justa autoridade dos tribunais civis e parlamentos não deve ser abolida em conseqüência disso", e que a autoridade de um concílio apenas pode estender-se a questões que não constituem "assuntos de necessidade" (I, pp. 252-3).

As idéias de Starkey quanto ao estatuto dos concílios também se revelaram muito úteis, sendo logo reiteradas e desenvolvidas numa obra anônima, o *Tratado concernente aos concílios gerais, ao bispo de Roma e ao clero*, publicada em 1538 por Berthelet. O tradicional recurso à tese do conciliarismo, empregado por Foxe e Gardiner, é agora posto de lado em favor da abordagem, mais radical, de Starkey. O rei, afirma-se, possui autoridade divina para governar a Igreja e a república, o que lhe confere poderes para convocar

um concílio da Igreja e adotar ou rejeitar as decretais que esse mesmo concílio venha a proclamar (Sawada, 1961, p. 198). A conseqüência, como na obra de Starkey, é que a questão da autoridade do rei sobre os concílios se vê tratada simplesmente como parte da defesa geral dos direitos do *regnum* contra as pretensas jurisdições do *sacerdotium* (Sawada, 1961, p. 204).

Finalmente, esses autores passam a dar nova e oportuna ênfase aos perigos da desordem e rebelião, os quais assinalam em tom cada vez mais histérico. Isso se aplica em especial a Morison, que não apenas escrevia após a deserção de Pole e a Peregrinação da Graça, mas também devia ter em mente a excomunhão de Henrique VIII por Clemente VII, a qual, tendo sido suspensa entre 1535 e 1538, fora de novo posta em vigor nesse último ano, com a decorrência de ser os súditos do rei novamente declarados, pelo papa, libertos de todos os seus votos de lealdade (Baumer, 1940, p. 88). A resposta básica de Morison a esses problemas consiste em reiterar a tese — essencialmente luterana — da absoluta necessidade de não resistir em todas as circunstâncias. Como ele insiste diversas vezes na *Exortação*, o rei é o único governante, "pela vontade e ordem de Deus". Somente ele é "o ministro de Deus, e aos seus cuidados Deus entregou este reino" (caderno C, 2b). A implicação crucial desse raciocínio evidencia-se na *Invectiva*, fundamentada em copiosas citações da Bíblia: ninguém, por nenhuma razão, jamais deve "pensar em depor um príncipe que Deus escolheu para governar seu povo" (caderno A, 5b).

A característica mais notável da perspectiva de Morison é o fato de conferir a esses lugares-comuns do luteranismo uma força especial, inserindo-os em uma interpretação patriótica — e efetivamente influente — do significado de todo o cisma com Roma. Ele começa afirmando, tanto na *Invectiva* como na *Exortação*, que, como Deus quer que o rei seja nosso único governante, os poderes pretendidos pelo papa são contrários à vontade divina. Por conseguinte, o rei e toda a nação devem empenhar-se numa ação patriótica e religiosa, a fim de repudiar esses poderes. Isso permite a Morison denunciar os católicos — e em especial seu ex-patrono Pole — com uma ferocidade a um tempo nacionalista e religiosa. "O pernicioso Pole" é caracterizado na *Exortação* como "um traidor de seu país" e das leis de Deus, enquanto os "papistas" se vêem acusados de, de forma traiçoeira, procurar romper a unidade política que Deus ordenou em cada república cristã (caderno A, 8b; caderno B, 2a-b). O mesmo ataque repete-se na *Invectiva*, que simplesmente iguala "ser papista" com ser incapaz de "ter, para com o rei, o sentimento que um verdadeiro súdito deve ter para com seu soberano senhor" (caderno F, 3b). Isso, por sua vez, autoriza Morison a identificar a aceitação da Reforma henriquina à causa do patriotismo. O repúdio ao papado é tratado como a exclusão de um poder estrangeiro, e a *Exortação* culmina com um apelo ao povo,

para que apóie o rei na defesa de sua legítima autoridade contra as tentativas de seus inimigos para reassumir as jurisdições que por tanto tempo lhe usurparam (caderno D, 2b-3a).

A alegação (não muito exata) de que Henrique VIII teria dado exemplo aos príncipes da Europa, ao repelir os poderes do papa, sugeriu por fim a Morison um tema adicional, de um patriotismo ainda mais gritante. Na *Exortação*, afirma que Henrique foi especialmente escolhido para desempenhar essa pia tarefa. O rei é "o vento mandado por Deus, para sacudir o perverso tirano de Roma e expeli-lo de todas as regiões cristãs" (caderno D, 8a). Isso significa que apoiar a causa do bispo romano implica não só um descaso para com a grande honra que Deus concedeu à nação inglesa, mas também, em conseqüência, uma rejeição do dever de todo inglês. Assim, a causa da Reforma é equiparada ao verdadeiro destino da nação. "Não vedes a que honra Deus conclamou nossa nação? Não deve regozijar-nos que Deus tenha escolhido nosso rei para realizar feito tão nobre?" É com esse tom acentuadamente retórico que ele conclui a *Exortação* (caderno D, 8b).

Nesse auge da campanha governamental de propaganda, já se podem discernir as características mais marcantes da teoria política anglicana. A mesma afirmação de que, "entre nós, o nome de uma Igreja designa apenas uma sociedade de homens" depois constituiu o ponto de partida para a clássica análise de Hooker sobre a relação entre a Igreja e a república, em sua obra *Das leis da sociedade eclesiástica* (III, p. 329). E, no texto de Hooker, constatamos as mesmas inferências dos propagandistas henriquinos. Ele considera "um erro crasso" supor que "o poder régio tenha de servir ao bem do corpo e não ao da alma" (III, p. 363). E conclui que se deve, em conseqüência, reconhecer que o rei possui autoridade para "ordenar e julgar" as causas eclesiásticas tanto quanto as temporais, devendo ser tratado como o único chefe da república (III, pp. 408 e ss.).

Além de matizar essa concepção anglicana com a idéia — como expressa Hooker — de que "a Igreja e a república" constituem "uma sociedade", também se pode afirmar que os propagandistas henriquinos ditaram, em grande medida, o teor do pensamento político anglicano ulterior (III, p. 329). Por um lado, muitos deles já escrevem num estilo conscientemente irenista. Esse tom dosado de apaziguamento já se faz notar na *Exortação* de Starkey, repete-se na tese sobre as "coisas indiferentes" que se lê nos "Quarenta e dois artigos" do arcebispo Cranmer, e alcança o ponto máximo nas *Leis da sociedade eclesiástica*, de Hooker, com sua tranqüilizadora insistência na idéia de que existem muitas coisas "de caráter livre e facultativo", que Deus "permite com Seu beneplácito que tanto sejam, como não sejam, feitas" (I, p. 296). Por outro lado, porém, os propagandistas henriquinos também começam a manifestar uma inclinação para o nacionalismo apocalíptico, contrastando aguda-

mente com o irenismo antes apontado. Isso já se observa no martirológio de Bale, intensifica-se no apelo de Morison à nação eleita e chega ao auge nas obras de John Foxe, nas quais — como salienta Haller — "a saga do povo eleito do Velho Testamento" começa a ser identificada, na percepção popular, com "o povo eleito da Inglaterra" (Haller, 1963, p. 240). Foi para essa imagem da república inglesa que o bispo Aylmer apelou no início do reinado de Isabel, quando proclamou que Deus era inglês (Haller, 1963, p. 245). E foi essa mesma imagem que Milton retomou em 1641, ao falar sobre Deus revelando-se primeiro a Seus ingleses, e ao procurar arregimentar seus compatriotas na peroração contida em seu tratado *Da Reforma*, no qual divisa a "grande e belicosa nação" avançando confiante, "com intensa e rápida emulação", para o dia em que Deus "julgará as diversas nações do mundo" e distribuirá "honras nacionais e recompensas às repúblicas devotas e justas" (p. 616).

LEITURAS SUPLEMENTARES

(1) *Occam e os conciliaristas*. Sobre as origens do conciliarismo, ver Tierney, 1955. Para uma descrição clássica do movimento, ver Figgis, 1960, caps. 1 e 2. McGrade, 1974, apresenta uma excelente exposição sobre a teoria política de Occam, precedida por um levantamento de outras interpretações. Para uma análise mais completa, porém mais pessoal, ver Lagarde, 1963. Sobre as teorias políticas dos conciliaristas, individualmente considerados, as introduções mais úteis são: sobre Zabarella, Ullmann, 1948; sobre D'Ailly, Oakley, 1964; sobre Gerson, Morrall, 1960; sobre Nicolau de Cusa, Sigmund, 1963; sobre Almain, La Brosse, 1965; sobre Mair, Oakley, 1962 e 1965.

(2) *Lutero*. A biografia mais completa é a de Fife, 1957, que narra sua história até a Dieta de Worms. Sobre os antecedentes do protesto de Lutero, ver a admirável introdução de Dickens, 1974. Boehmer, 1946 (suplementado por Rupp, 1951 e 1953), proporciona uma leitura que ficou clássica do desenvolvimento da teologia de Lutero. Mas sua interpretação foi contestada por Saarnivaara, 1951. Para as linhas gerais da teologia de Lutero, ver Althaus, 1966; para uma análise mais concisa, ler Watson, 1947. Cranz, 1959, discute a evolução das concepções do reformador sobre o direito e a sociedade, enquanto Wolin, 1961, efetua uma exposição bem elaborada sobre o elemento político no seu pensamento. Para uma síntese mais geral do "mundo do pensamento" de Lutero, ver Bornkamm, 1958. Eis alguns artigos importantes sobre tópicos especiais: sobre o "príncipe devoto", Spitz, 1953; sobre os "dois reinos", Cargill Thompson, 1969; sobre o desenvolvimento das teorias luteranas de resistência política, Baron, 1937, e Benert, 1973.

(3) *A Reforma radical*. As origens do anabatismo são abordadas em Bender, 1953, e Blanke, 1961. Dickens, 1966, fornece uma excelente síntese do movimento, enquanto Williams, 1962, contém o mais completo apanhado geral a respeito. Para a história social dos anabatistas, ver Clasen, 1972, e para suas concepções sobre a política, em particular a violência política, ver Stayer, 1972. Sobre suas relações com os reformadores "evangélicos", ver Oyer, 1964, e Edwards, 1975.

Parte cinco

O CONSTITUCIONALISMO E A CONTRA-REFORMA

13
OS FUNDAMENTOS DO CONSTITUCIONALISMO

"Não fosse Lutero, jamais poderia ter havido um Luís XIV" (Figgis, 1960, p. 81). O epigrama de Figgis já foi criticado por seu sentido a-histórico, mas não resta dúvida de que a principal influência da teoria política luterana nos primeiros tempos da Europa moderna se fez sentir no incentivo à emergência das monarquias absolutistas unificadas e na legitimação desses regimes. As doutrinas de Lutero revelaram-se tão úteis para esses propósitos que seus argumentos políticos mais característicos acabaram repetidos até mesmo pelos maiores defensores católicos do direito divino dos reis. Quando, por exemplo, Bossuet dedicou, em 1679, sua principal obra política ao herdeiro de Luís XIV, fundamentou toda a exposição na tese — tipicamente luterana — segundo a qual todos os princípios políticos devem derivar das páginas da Bíblia, e deu a seu tratado o título de *Política retirada das palavras mesmas das Santas Escrituras*. Ademais, ao analisar os conceitos de autoridade e obrigação política, conferiu enorme ênfase às duas doutrinas que já mencionamos como sendo as que melhor distinguem o pensamento político dos primeiros luteranos. Quando discorre sobre "a natureza da autoridade régia", no livro IV, afirma Bossuet que o poder do rei deve estender-se ao julgamento de todas as causas, eclesiásticas e temporais, e que esse próprio poder deve ser absoluto, pois "não existe ninguém a quem o rei deva prestar contas" (pp. 92-4). E quando, no livro VI, se põe a deduzir a natureza dos "deveres que os súditos têm para com os príncipes", escora-se diretamente na doutrina da obediência passiva, de são Paulo, à qual tantas vezes haviam recorrido os reformadores. Bossuet primeiro cita a ordem de são Paulo, "todo homem deve submeter-se às autoridades constituídas, pois todo poder é de Deus" (p. 192). E conclui que todo súdito que resista às determinações de um rei, mesmo que este seja perverso, "seguramente receberá a condenação eterna", pois "toda resistência à autoridade constitui uma resistência ao mandamento divino" (p. 192).[1]

Entretanto, o século XVI não presenciou apenas os primeiros passos da ideologia absolutista, mas também a emergência de sua grande rival teórica, a teoria de que toda autoridade política é inerente ao povo, e portanto — como a expõe Filmer em seu *Patriarca* — "todos os governantes devem sujeitar-se às censuras e destituições vindas de seus súditos" (p. 54). A questão que precisamos examinar a seguir é como foi que essa "nova, plausível e perigosa opinião", nas palavras de Filmer (p. 53), conseguiu um desenvolvimento tão expressivo durante esse período, até ser capaz de desafiar os ambiciosos governos absolutistas dos primeiros tempos da modernidade européia — inicialmente na Escócia, depois na Holanda, na França e por fim na Inglaterra — com a primeira onda de revoluções políticas bem-sucedidas da era moderna.

A resposta a essa questão encerra dois componentes principais, dos quais um consideraremos neste capítulo, e o outro, no capítulo seguinte. O primeiro deles está no fato de que um notável elenco de idéias políticas radicais já se constituíra pelo final da Idade Média, atingindo novo pico de desenvolvimento ao se iniciar o século XVI. Assim, na Europa da segunda metade desse século estava disponível um vasto arsenal de armas ideológicas para ser explorado pelos revolucionários que surgissem. O segundo elemento significativo é o fato de que todas as obras mais influentes de teoria política sistemática produzidas na Europa católica, durante o século XVI, revestiam-se de um caráter fundamentalmente constitucionalista. Como observou, sagaz, Filmer, vários importantes teóricos jesuítas da Contra-Reforma mostraram-se tão dispostos quanto os "mais ardentes adeptos da disciplina genebrina" a defender a causa da soberania popular (p. 53).

A TRADIÇÃO CONCILIARISTA

Talvez a mais significativa vertente da teoria política radical de fins da Idade Média tenha surgido a partir do movimento conciliarista. É verdade que quando Huguccio e seus seguidores articularam a tese do conciliarismo, em fins do século XII, contentaram-se em apresentá-la como uma série relativamente *ad hoc* de argumentos acerca da necessidade de proteger-se a Igreja contra a possibilidade de heresia ou mau governo do papa. Mas, quando a teoria veio a ser revivida e desenvolvida por Gerson e seus discípulos, na época do Grande Cisma, a idéia da Igreja como uma monarquia constitucional foi deduzida de uma análise mais geral das sociedades políticas — um gênero do qual a Igreja passava, agora, a ser considerada uma espécie (Figgis, 1960, p. 56). Por sua vez, isso significou que, ao defender a autoridade dos concílios gerais sobre a Igreja, Gerson em particular se viu obrigado a enunciar uma teoria a respeito das origens e da localização do poder político legítimo na

república secular. E, ao expor esse argumento, contribuiu em dois pontos, de forma notável e fadada a exercer profunda influência, para a evolução de uma concepção radical e constitucionalista do Estado soberano.

O ponto de partida de Gerson consiste na afirmação de que todas as sociedades políticas devem, por definição, ser "perfeitas". Comentando essa categoria — essencialmente aristotélica — no final de seu tratado *Sobre o poder eclesiástico*, argumenta que há duas principais classes de sociedade política, "uma das quais é normalmente denominada eclesiástica, e a outra, secular" (p. 247). Ao qualificar cada uma delas como "perfeita", a intenção de Gerson, como ele próprio nos revela, é "distingui-las das comunidades familiares que não são auto-suficientes" (p. 247). Assim, uma *communitas perfecta* é definida como uma corporação independente e autônoma, possuindo a mais completa autoridade para regulamentar seus próprios assuntos sem interferência externa.

É essa caracterização das sociedades políticas seculares como "perfeitas" que leva Gerson a dar sua primeira contribuição radical à teoria do Estado, pois ela o conduz a argumentar que todo governo secular deve ser independente de qualquer outra forma de jurisdição, inclusive das pretensas jurisdições da Igreja. Como vimos, Guilherme de Occam já se empenhara precisamente em estabelecer uma distinção da mesma forma assinalada entre as esferas das autoridades eclesiástica e secular. Em boa medida graças à influência de Gerson, o argumento de Occam ingressa na corrente dominante da teoria política escolástica ulterior, começando a exercer seus efeitos corrosivos sobre a tradicional teoria hierocrática da supremacia papal *in temporalibus* — a qual, em tempos recentes, Bonifácio VIII havia defendido sem margem a equívocos. Gerson, é óbvio, não nega que a Igreja seja capaz de deter o "poder temporal coercitivo" (p. 216). Ele admite que seus representantes legais devem ter condições de punir a heresia e defender as verdadeiras doutrinas da Igreja, e afirma que isso deve incluir "não apenas o poder de excomungar", mas também poderes para impor "punição temporal e censura", na forma de "multas ou prisão" (pp. 216, 218). Entretanto, Gerson é categórico na idéia de que a "plenitude do poder" da Igreja não vai além de empunhar esse "gládio espiritual" (p. 218). De forma significativa, ele não se pronuncia a respeito da questão de ter ou não o papa autoridade para intervir indiretamente em assuntos seculares — uma autoridade defendida com coerência pelos tomistas, porém já descartada por Guilherme de Occam em suas *Oito questões sobre o poder papal*, por não apresentar "validade no decurso ordinário dos eventos" (p. 203). E Gerson é absolutamente explícito ao negar a pretensão manifestada por Bonifácio VIII — que ele cita e critica diretamente — de que o papa detenha o poder máximo de "atar e desatar", nos assuntos temporais tanto quanto espirituais (p. 238). Nessa questão vital, segundo

Gerson, é necessário seguir por um caminho médio que evite dois erros opostos, um que "deprecia" a posição da Igreja e outro que "indevidamente a adula" (p. 236). O "erro de depreciação" está em acreditar que "os eclesiásticos não têm capacidade para exercer a jurisdição temporal, mesmo que os príncipes desejem concedê-la", pois têm o dever de "não se envolver em assuntos seculares" e não têm direito nem mesmo à propriedade de bens mundanos (p. 236). Mas o "erro de adulação" não é menos sério; ele consiste em julgar que a Igreja "recebeu todo o poder no céu e na terra" e, portanto, que "nenhum poder temporal ou eclesiástico, imperial ou régio, pode ser exercido, a menos que o seja pelo papa" (p. 237). Para Gerson, a verdade deve ser procurada entre esses dois extremos, convicção essa que o leva a concluir que as esferas da jurisdição secular e eclesiástica precisam ser mantidas virtualmente separadas.

A teoria de Gerson é ainda mais radical em sua interpretação da localização do poder político legítimo. Como vimos, ele sustenta que, no caso da Igreja, a suprema autoridade governante está nas mãos do concílio geral, que é a assembléia representativa dos fiéis, e que a aparente plenitude do poder do papa é-lhe concedida, na prática, por uma questão de conveniência administrativa. Mas Gerson também afirma que as características jurídicas da Igreja devem ser simétricas às de qualquer outra sociedade "perfeita". Em conseqüência, e analogamente, numa república secular a suprema autoridade legislativa deveria estar nas mãos de uma assembléia representativa de todos os cidadãos.

É verdade que Gerson trata as origens da Igreja e as das repúblicas seculares de forma marcadamente contrastante. Considera a Igreja uma dádiva divina concedida diretamente por Cristo, mas depois afirma — em um assinalado tom antitomista e antiaristotélico — que todas as sociedades seculares emergiram "como decorrência do pecado" (p. 246). Adão originalmente recebera o "completo domínio sobre as aves do ar e os peixes do mar", mas essa foi uma forma de autoridade apenas paternal, e não política, pois num mundo sem pecado não havia necessidade de um poder coercitivo (p. 246). Depois do pecado original, porém, os homens passaram a encontrar dificuldades para se proteger das conseqüências do comportamento pecaminoso deles próprios e de outras pessoas, e acabaram decidindo limitar suas liberdades naturais, porém precárias, a fim de conseguir um grau maior de "tranqüilidade e paz" (p. 247). O resultado foi o gradual estabelecimento das repúblicas seculares, que surgiram "por um processo puramente natural", desenvolvendo-se a partir dos esforços do homem para usar a razão que Deus lhe concedera com o fim de melhorar sua sorte natural (p. 246; cf. p. 228).

Entretanto, quando Gerson se põe a discutir onde se localiza o poder legítimo nessas repúblicas, apresenta uma análise que segue por linhas muito

próximas à leitura que antes fizera da Igreja. Essa análise encontra-se no final do tratado *Sobre o poder eclesiástico*, quando ele amplia seu enfoque para "falar sobre o conceito de política" e "descrever a natureza da comunidade estabelecida para o aperfeiçoamento desse fim" (p. 247). Como deixa claro em sua exposição anterior sobre a autoridade eclesiástica, Gerson acredita que possam ser feitas três afirmações a respeito da localização da autoridade numa *societas perfecta*. A primeira e mais importante é que nenhum governante pode ser maior, em poder, do que a comunidade que governa. Disso decorrem dois corolários cruciais. O primeiro é que o poder supremo sobre uma *societas perfecta* deve permanecer, em qualquer ocasião, com o próprio corpo da comunidade; o segundo, que o *status* de todo governante em relação a essa comunidade deve, em conseqüência, ser o de um *minister* ou *rector*, e não o de um soberano absoluto. Gerson prossegue relacionando essas afirmações com as sociedades políticas seculares e desenvolvendo uma teoria "subjetiva" dos direitos.[2] Ele iguala a posse de um direito, ou *ius*, sobre alguma coisa com o poder, ou *potestas*, de dispor livremente dela (p. 242). Todavia, ele já afirmara que nenhum governante, nem mesmo o papa, pode ser considerado detentor do poder para tratar a república ou os bens de seus membros como se fossem sua propriedade (p. 236). Disso decorre não se poder alegar que um governante detenha direitos sobre a república: ele tem deveres como *minister*, ou mandatário, dos direitos das outras pessoas, mas não possui direito à propriedade. Isso, por sua vez, leva Gerson a apresentar seu argumento final e mais fortemente constitucionalista: insiste em que toda comunidade na qual o governante está "acima da lei" ou possui direitos absolutos sobre os bens dos súditos não é *ex hypothesi* uma sociedade genuinamente "política". E conclui que todo governante digno do nome deve sempre agir "para o bem da república" e "de acordo com a lei". Ele não está "acima" da comunidade, mas faz parte dela; está comprometido com suas leis e limitado por uma obrigação absoluta de "visar ao bem comum em seu governo" (p. 247).

Quando John Mair e seus discípulos reviveram, na Sorbonne, a tese do conciliarismo de Gerson, em princípios do século XVI, também reviveram e reafirmaram sua teoria paralela acerca da localização do poder político na república secular. Primeiro argumentaram, com veemência ainda maior, que as esferas da jurisdição secular e eclesiástica devem ser consideradas inteiramente distintas. Mair faz essa afirmação de modo conciso em *O poder do papa*, asseverando que "os reis não estão, de modo algum, sujeitos ao pontífice romano nos assuntos temporais" (col. 1150). Almain discorre mais extensamente sobre o tema em sua *Exposição* da teoria de Occam sobre o poder laico e eclesiástico. Avança bem além da posição desse, chegando pratica-

mente a endossar a concepção herética apresentada pela primeira vez por Marsílio de Pádua — cuja autoridade evoca pelo nome — segundo a qual todo poder coercitivo é por definição secular, disso se seguindo que a Igreja não dispõe de nenhum papel a desempenhar na sociedade política (cols. 1038-40). No capítulo VI, Almain debate se o poder laico e o eclesiástico podem ou não ser exercidos pela mesma pessoa, e no capítulo VII discute se é legítimo um governante espiritual assumir um poder temporal. Porém descarta enfaticamente ambas as sugestões, em cada caso argumentando que as esferas da autoridade laica e eclesiástica devem ser mantidas completamente separadas (cols. 1028-32; cf. Oakley, 1962, p. 14).

Ao tratar das origens e caráter legal das repúblicas seculares, Mair e seus discípulos também desenvolvem uma versão radical e influente das idéias de Gerson. Começam repetindo a interpretação patrística e antiaristotélica que esse dera à formação das sociedades políticas — e que ele, por sua vez, pode muito bem ter derivado da análise bastante semelhante de Occam em seu *Brevilóquio do poder papal* (pp. 85-7). A mais clara retomada dessa posição é dada por Mair, em sua edição de 1519 das *Questões* sobre o quarto livro das *Sentenças* de Lombardo. Ele concorda com Gerson na idéia de que Adão possuíra uma forma paternal mas não política de domínio, pois, num mundo sem pecado, não havia necessidade de autoridade coercitiva (fo. ciib) Assim, aceita a idéia patrística de que as repúblicas seculares nasceram em conseqüência do pecado original. Os homens, deslocando-se e se congregando em diferentes partes do mundo, julgaram conveniente a sua proteção "constituir chefias para si próprios" e, assim, estabeleceram "formas régias de governo" (fo. ciia). As origens das sociedades políticas são, portanto, identificadas a partir de dois elementos complementares: o fato de Deus ter dado aos homens a capacidade de formar tais comunidades, para remediar os efeitos de seus pecados, e o fato de os homens usarem de modo adequado esses poderes racionais "para introduzir reis" mediante "um ato de consentimento por parte do povo", como um modo de melhorar seu próprio bem-estar e segurança (fo. ciia).

Quando os chamados "sorbonistas" examinam o problema da localização do poder legítimo nessas repúblicas, mais uma vez retomam e ampliam idéias já apresentadas por Gerson. Em primeiro lugar, aceitam que nenhum governante, que um povo tenha livremente concordado em designar para chefiá-lo, possa ser *maior* em autoridade do que o próprio povo. Almain, em particular, argumenta a esse respeito de forma destinada a ter influência, criticando a tese tomista segundo a qual todo governante deve estar "acima" da comunidade por ele governada. Santo Tomás de Aquino salientara, ao analisar o conceito de injustiça na *Suma teológica*, que, embora os "indivíduos privados" não possuam autoridade concebível para "executar malfeitores", é óbvio que "matar

malfeitores" é lícito quando efetuado por "governantes que exercem autoridade pública" (p. 27). Isso tendia a sugerir que, mesmo que se possa dizer que as sociedades políticas originam-se (como santo Tomás admite em outro trecho) de um ato de consentimento por parte do povo, o ato de estabelecer a república implica que as pessoas criam um poder sobre si próprias maior do que aquele que originalmente possuíam. Santo Tomás explicita essa inferência em outra parte da *Suma teológica*, a saber, quando discorre sobre o conceito de lei humana. Todo chefe ou soberano, declara ele, deve estar "isento da lei que concerne ao poder coercitivo", e desse modo deve estar "acima" e ser "maior" do que todo o corpo do povo, que não tem poder para "proferir sentença condenando-o" se transgredir a lei ou dela não tomar conhecimento (p. 135). Sem desanimar em face dessa ortodoxia, Almain contrapôs-se desenvolvendo uma teoria que depois seria caracterizada por John Locke — que, contudo, também a aceitou — como a "estranhíssima doutrina" de que cada indivíduo, em seu estado pré-político, deve ser definido como o "executor da lei da natureza", detendo o direito de empunhar o gládio da justiça em sua própria causa (p. 290). Almain introduz essa tese no início de seu *Reexame da questão do poder natural*, em que analisa as diferenças entre a lei natural e a política. Para ele, é óbvio que "ninguém pode dar o que não possui"; a partir desse princípio, argumenta que "o direito do gládio" que a comunidade concede a seu governante, no ato de formar uma sociedade política, forçosamente é um direito que de início pertencia à própria comunidade (col. 964). Como tal, não nasce com a designação de um príncipe, como levavam a crer os tomistas. Ele é "meramente concedido" (*concessum est*) pelo povo a seu governante, a fim de que possa ser exercido, com maior segurança, para a proteção comum de todos (cols. 963-4). Almain reitera essas duas afirmações no início de seu *Breve exame do poder da Igreja*, obra na qual torna a analisar a formação das sociedades políticas. Mais uma vez, ressalta o princípio de que "ninguém pode dar o que não possui" (col. 978). E de novo afirma que os direitos usufruídos por um príncipe sob o direito positivo devem originalmente ter pertencido à comunidade sob o direito natural, sendo, em determinado momento, "confiados (*commissa*) a certas pessoas, por meio da razão correta que Deus concedeu aos homens" (col. 978).

Os sorbonistas deduzem, desse argumento, os dois mesmos corolários gersonianos sobre a localização da soberania na sociedade política. Exibindo convicção bem maior que qualquer um de seus predecessores, afirmam que a autoridade política não é meramente derivada do povo, mas inerente a ele. Concluem, assim, que o povo apenas delega seu poder supremo aos governantes, sem jamais aliená-lo; portanto, o estatuto de um governante jamais pode ser o de um soberano absoluto, mas somente o de um ministro ou funcionário da república. Almain sintetiza essas duas asserções básicas no início de

seu *Reexame*, em que parafraseia as seções centrais de sua *Exposição* sobre as idéias de Occam a respeito das relações apropriadas entre o *regnum* e a Igreja. Depois de estabelecer que o "domínio civil" originalmente constitui uma dádiva de Deus ao homem após o pecado original, ele passa a deduzir cinco corolários. O terceiro e mais importante é que o poder político supremo deve permanecer em todas as ocasiões com o conjunto da comunidade e, portanto, que o estatuto do príncipe em relação ao *regnum* jamais pode ser mais elevado que "o de um funcionário" (*ministeriale*) (col. 964). Almain admite, em seu quinto corolário, que, "não sendo possível toda a comunidade se reunir regularmente", cumpre "delegar (*delegare*) sua jurisdição a determinada pessoa ou pessoas que tenham condições de se reunir com presteza" (col. 965). Mas ainda insiste em que esses nunca podem ser mais que simples delegados, pois "o poder que a comunidade tem sobre seu príncipe" — como reza o quarto corolário — "é um poder ao qual é impossível renunciar" (col. 964). Finalmente, a razão de tamanha ênfase sobre o caráter inalienável dos direitos da comunidade se evidencia no segundo corolário. Se uma sociedade desiste de seus poderes originais e absolutos, está potencialmente abrindo mão de sua capacidade para preservar a si mesma. E nenhuma comunidade pode fazer isso, conclui, "da mesma maneira que nenhum indivíduo pode abdicar de seu poder para preservar a própria vida" (col. 964).

É possível que Almain tenha originalmente aprendido essas doutrinas nas aulas de Mair sobre o quarto livro das *Sentenças* de Lombardo. Entretanto, a julgar pelas versões impressas das *Questões* de Mair sobre o quarto livro, supõe-se que ele tenha chegado às suas conclusões mais radicais apenas em fase relativamente avançada. Ele as expõe pela primeira vez na distinção 15, questão 10, quando discorre sobre o lugar do direito natural e do positivo na vida política. Essa seção não aparece nas versões originais impressas em 1509 e 1512, mas na versão de 1516 e nas seguintes Mair enuncia os dois elementos fundamentais de uma teoria radical do *Imperium*, além de fazer uma crítica enérgica a Acúrsio e a vários outros glosadores por não terem compreendido a natureza das relações jurídicas existentes entre os governantes e as repúblicas. Primeiro, afirma que, embora um governante possa de fato ser considerado o "principal membro de toda a comunidade", permanece a questão de que "os reis são instituídos pelo bem do povo, e não o oposto", e que, portanto, "todo o povo deve estar acima do rei".[3] A seguir, acrescenta que os direitos originais do povo "não são em momento algum cedidos" quando esse consente na formação de uma república. O direito da espada "permanece todo o tempo como propriedade do povo livre" (*apud populum liberum*), que apenas delega a seu príncipe a autoridade para exercê-lo em seu nome (fo. ciia).

Posteriormente, Mair confirma essas conclusões adotando e desenvolvendo a concepção "subjetiva" dos direitos que já fora apresentada por Gerson. Sua mais clara definição do conceito de direito de Mair aparece na edição de 1519 de suas *Questões* sobre as *Sentenças* de Lombardo, onde insinua que, ao se afirmar que alguém tem direito a alguma coisa, está-se dizendo que essa pessoa tem o "livre poder" de dispor dela; assim, segundo o exemplo dado por Mair, pode-se dizer que um homem tenha direito a seus próprios livros porque dispõe da liberdade de fazer com eles o que lhe aprouver (fos. ciib-ciiia). A principal aplicação desse conceito à discussão sobre o poder político encontra-se na *História da Grã-Bretanha*, obra que Mair concluiu depois de retornar à Escócia em 1518 e que foi publicada pela primeira vez em Paris, no ano 1521 (Burns, 1954, pp. 89-90). Mesmo ao longo de sua exposição, ele continua a escrever num estilo argumentativo e escolástico, com freqüência empregando as informações históricas de modo a fundamentar suas afirmações políticas mais genéricas. Uma das questões que aborda é qual o grau de poder que um rei teria sobre seu reino. Mair primeiro examina essa questão em relação ao rei João, da Inglaterra, e em seguida em relação à reivindicação de Robert Bruce ao trono escocês. Em ambos os casos, aplica seu conceito de direito para estabelecer rígidos limites ao poder dos reis. Afirma que, como alguém que é "rei de um povo livre" possui apenas o estatuto de ministro, não pode ter a autoridade de dispor de seu reino de um modo "contrário à vontade desse povo" (p. 158). Mas dizer que um rei não detém tal autoridade equivale, para Mair, a dizer que não tem nenhum direito legítimo sobre o reino. Isso porque ter direito a alguma coisa é precisamente possuir o tipo de "posse incondicional" e a liberdade de dispor dessa coisa que um homem teria — no exemplo do próprio Mair — com relação a seu casaco (p. 216). Assim, conclui que, se um governante da França, Inglaterra ou de qualquer outro povo livre "cedesse aos turcos ou a qualquer outro que não fosse o legítimo herdeiro dos mesmos" os direitos que tem a seu reino, a cessão seria "sem valor", pois o rei de um povo livre "não possui o direito de fazer tal concessão" (p. 158). O rei é apenas uma "pessoa pública" que "governa seu reino" de forma legítima somente enquanto promove "o que é mais vantajoso para o mesmo" (p. 220). Nunca se pode afirmar que ele usufrui "a mesma posse plena e ampla" de seu reino "que um proprietário particular tem sobre seus bens" (p. 219).

Por fim, Mair e Almain apresentam, ambos, com confiança bem maior que Occam e até mesmo que Gerson, a mais subversiva implicação dessa teoria radical do *Imperium*: todo governante que não governar de modo apropriado pode legitimamente ser deposto pelos súditos. Almain declara, no início da *Breve descrição*, que toda comunidade deve ter "um poder sobre seu príncipe, nos moldes de sua constituição, que lhe permita destituí-lo caso seu governo, em vez de beneficiar a sociedade organizada, a esteja destruindo" (col. 978). Para Almain, isso é óbvio, como ele próprio já mencionou, "pois de

outro modo não existiria na comunidade poder suficiente para que ela preservasse a si mesma" (cols. 978-9). Mair endossa essa mesma conclusão na versão de 1519 das *Questões*, considerando-a um corolário direto da aplicação de sua teoria "subjetiva" dos direitos à esfera política. Como todo governante é efetivamente um funcionário "que não pode ter sobre seu reino o mesmo poder ilimitado que eu tenho sobre meus livros", segue-se que "o povo como um todo deve estar acima do rei e em alguns casos pode depô-lo" (fos. ciib-ciiia). Mais uma vez, Mair recorre à sua *História da Grã-Bretanha* para ilustrar e fundamentar o mesmo argumento geral. Examina o caso de Robert Bruce e seus rivais pretendentes à coroa escocesa, e defende a tese de que "somente Robert Bruce e seus herdeiros tinham e têm um direito indisputável ao trono" (p. 213). Uma razão a seu ver decisiva é o fato de que o rival de Robert Bruce, John Baliol, ao "desistir de seus justos direitos e cedê-los a Eduardo da Inglaterra, revelou-se com isso inapto para reinar, sendo com justiça destituído de seu direito, e do direito inerente a seus filhos, por aqueles a quem legitimamente cabia essa decisão, ou seja, o resto do reino" (p. 213).

Com isso, resta uma questão vital de ordem prática, sobre a qual Almain e Mair mostram-se, ambos, curiosamente inconclusivos: quem pode ser indicado como detentor da autoridade para depor um governante que excedeu seus poderes ou traiu a confiança que lhe foi devotada (cf. Oakley, 1962, p. 18)? Por vezes, esses autores parecem endossar a tese marcadamente populista — que bem mais tarde se celebrizaria na pena de John Locke — de que essa autoridade deve permanecer, sempre, em mãos do povo como um todo. Almain indica em diversas passagens que "a comunidade como um todo" pode depor seu governante se o considerar "pernicioso a seus interesses".[4] E Mair sugere, em certa passagem da *História da Grã-Bretanha*, que "um povo (*populus*) pode destituir o rei e seus descendentes de toda autoridade quando a inutilidade desse exigir tal providência, do mesmo modo que esse povo teve no início o poder de fazê-lo rei" (p. 214). Entretanto, de modo geral está claro, pelo menos no caso de Mair, que ele fundamenta sua resposta mediante uma analogia entre a república secular e a Igreja. Na Igreja, como concordavam todos os conciliaristas, a suprema autoridade para julgar e depor um papa herético ou inapto deve pertencer ao Concílio Geral, que age enquanto assembléia representativa dos fiéis. De modo análogo, Mair parece supor em geral que o poder para destituir um rei tirânico deve estar em mãos de uma assembléia representativa dos três estados. Essa idéia se evidencia melhor na *História da Grã-Bretanha*, no capítulo que examina a questão de se John Baliol foi "justamente destituído de seu direito" como suposto governante da Escócia (p. 213). No início de sua análise, Mair sugere que cabe primordialmente a uma assembléia de "prelados e nobres" decidir "a respeito de toda ambigüidade que possa surgir em relação a um rei" (p. 215). E, ao finalizar o capítulo, mostra-se disposto a proclamar com firmeza bem maior que "os reis não devem ser depostos", a menos que tenha havido "uma séria deliberação sobre a questão pelos três estados", para que haja um "julgamento maduro", "no qual não possa interferir elemento passional algum" (p. 219).

A TRADIÇÃO JURÍDICA

Quando John Maxwell publicou *A sagrada e régia prerrogativa dos reis cristãos*, em 1644, a primeira questão que abordou foi se os reis são "independentes do povo" (p. 6). Observou então que os jesuítas e os puritanos tendem, uns e outros, a argumentar em favor da necessidade de que os reis prestem contas ao povo. Entretanto, os puritanos são mais radicais do que os jesuítas, pois enquanto esses últimos em geral admitem que o povo aliena sua soberania ao entregá-la ao rei, "nossos rabinos" (como Maxwell denomina os puritanos) afirmam que, embora "transmita essa soberania ao rei em depósito", o povo "não se priva dela", pois a concede "apenas por transmissão" (pp. 7-8). Emerge assim a questão de onde teria surgido pela primeira vez essa doutrina adicional, especialmente perigosa. Maxwell nota que para os jesuítas ortodoxos ela se teria originado com John Knox, mas argumenta (com razão) que essa tese é equivocada (p. 12). A verdadeira resposta, declara, é que os "rabinos" ingleses "tomaram emprestada dos sorbonistas sua primeira tese básica" (p. 12). Foi Guilherme de Occam, e em particular Jacques Almain, quem primeiro afirmou que os reis detêm o poder "apenas por transmissão" do povo, e que esse jamais aliena, apenas delega, sua soberania suprema (pp. 12, 14-5).

A insistência de Maxwell em tratar Occam e os conciliaristas como pioneiros do constitucionalismo radical teve grande repercussão entre os estudiosos mais recentes: Figgis fala numa linha que vai "de Gerson a Grotius", Laski afirma que "de Constança a 1688 a via é reta", e Oakley cita e endossa essas duas opiniões.[5] Entretanto, aquele que atribui tanto peso às implicações do movimento conciliarista para o constitucionalismo corre o risco de passar ao largo de outra fonte, mais influente, de idéias políticas radicais: o direito romano.

Pode parecer paradoxal tratar o direito romano como uma das principais fontes do constitucionalismo moderno; não há dúvida de que a autoridade do *Digesto* foi constantemente invocada por governantes ambiciosos para legitimar um domínio que pretendiam absoluto sobre seus súditos. Eles, aliás, mostraram excelente disposição a citar aquela máxima segundo a qual todo príncipe deve ser considerado *legibus solutus*, "livre da ação das leis", e a de que tudo o que apraz ao príncipe "tem força de lei" (II, pp. 225-7). Devido à

constante reiteração dessas proposições pelos defensores do absolutismo, acabou se tornando lugar-comum — reiterado por muitos estudiosos mais recentes — associar o direito romano à derrocada dos direitos políticos, e a causa do constitucionalismo aos inimigos dos juristas. Obviamente, há um certo grau de verdade nessas associações; contudo, elas não levam em conta o fato de que os códigos do direito civil e canônico também foram invocados, com igual segurança, por alguns dos mais radicais adversários do absolutismo europeu no início da era moderna.

Uma das maneiras de se utilizar a autoridade do direito romano para fundamentar uma posição constitucionalista foi adaptando-se argumentos de direito privado que justificavam o emprego de violência. Embora os juristas normalmente interpretassem todos os atos de violência como injúrias, também admitiam que esse axioma fundamental do direito fosse posto de lado em alguns casos especiais. Naturalmente, é certo que nenhuma dessas exceções pretendia influir no direito público ou constitucional. Mas a autoridade dos livros jurídicos era tal que todas essas concessões foram lidas com avidez e adaptadas por todos aqueles que desejavam justificar atos de violência política e privada.

A principal seção da lei canônica passível de ser explorada desse modo foi a decretal tratando da questão dos juízes injustos. Uma das mais influentes análises sobre esse tema se deve a Nicolaus de Tudeschis (1386-1445), pupilo de Zabarella que se tornou arcebispo de Palermo (e, em conseqüência, é em geral conhecido por Panormitanus), conquistando a reputação de ser um dos maiores canonistas de fins da Idade Média. O texto de Tudeschis sobre os juízes injustos encontra-se em seus *Comentários à segunda parte do primeiro livro das Decretais*; o título relevante é o oitavo capítulo (*Si Quando*) da rubrica *Do ofício dos juízes* (fo. 75a), se a questão abordada é "Se é legítimo resistir a um juiz que está procedendo injustamente" (fo. 78b). Tudeschis começa reconhecendo que as respostas originais da decretal eram negativas, afirmando que "não se deve resistir com violência" aos juízes, e acrescentando que o único recurso à parte prejudicada consistia em "rogar ao juiz, com súplicas, para que alterasse sua sentença" (fo. 78b). Entretanto, afirma que "a isso e ao texto" temos de contrapor a opinião do papa Inocêncio IV, que em seus comentários sobre as Decretais argumentou que, "se um juiz procede de forma injusta em um caso que não é de sua jurisdição", pode-se "de fato resistir-lhe com violência" (fo. 78b). Tudeschis admite que, para Inocêncio, "se um juiz procede de forma injusta num caso que foi devidamente atribuído à sua jurisdição", não se pode "resistir a ele com violência a menos que tenha havido uma apelação prévia" (fo. 78b). Mas, contra isso, ele cita "outra opinião notável de Inocêncio IV", que determina que, "se um juiz causa uma injúria a alguém", é lícito "opor-lhe, impunemente, uma resistência violenta" (*impune potest violenter resisti*) (fo. 78b). Ademais, quando Tudeschis vem a emitir sua opinião sobre o problema, endossa enfaticamente o ponto de vista mais radical. Em suas adições ao texto, menciona várias autoridades para afirmar que, mesmo quando não houve apelação, pode-se "resistir com violência" a um juiz injusto (fo. 78b). E acrescenta que isso lhe parece permitir duas conclusões. Uma é que, "se um juiz procede de forma injusta" e a injúria causada é "notória", o réu pode resistir de imediato, embora, "se a injúria não tiver sido notória, ele deva primeiro fazer uma apelação" (fo. 79a). A outra conclusão é que, mesmo no caso de uma injúria menos grave, "devemos sempre lembrar a opinião de Inocêncio segundo a qual torna-se lícito resistir com violência assim que se fizer a apelação" (fo. 79a).

Além dessa discussão acerca do caráter justificável da violência no direito canônico, encontram-se várias passagens no código civil em que se considera legítimo causar deliberadamente uma injúria, ou até mesmo a morte. Há dois tipos principais de casos nos quais os compiladores do *Digesto* admitiram que a proibição normal imposta pelo direito positivo a todos os atos de violência podia ser suplantada pelos ditames das leis da natureza. O primeiro tipo relaciona-se a certos casos de adultério. Era considerado lícito um pai matar um homem surpreendido em adultério com sua filha (e matar também a filha), e de modo semelhante um marido matar um homem pego em adultério com sua esposa (XI, pp. 41-2). O outro tipo de casos estava ligado ao direito de legítima defesa. A tese que fundamentava a abordagem dessa questão no *Digesto* era *vim vi repellere licet*: é sempre justificável repelir com força a força injusta.[6] Considera-se inicialmente que esse princípio se aplica a todo caso de "violência e injúria" infligida de súbito a uma pessoa. Em tais circunstâncias é sempre lícito resistir, pois "tudo o que alguém faz para proteger seu corpo é considerado como tendo sido feito legalmente" (II, pp. 209-10). Aceita-se que o mesmo vale para todo caso de violência cometida por um ladrão no curso de um roubo. Se eu reagir e matá-lo, "serei isento de responsabilidade", pois "a razão natural permite que um homem se proteja do perigo" (III, p. 324). E, mesmo que seja apenas minha propriedade e não minha vida que esteja em jogo, ainda pode ser legítimo que eu o mate, desde que o alerte devidamente (III, p. 324).

Embora obviamente inexistisse a intenção de fazer qualquer desses casos exercer uma influência direta na esfera política, isso não impediu que alguns teólogos radicais utilizassem essas várias justificativas para a violência privada a fim de legitimar atos de resistência política contra reis tirânicos. Essa tendência pode observar-se com maior clareza no caso da máxima do direito civil segundo a qual sempre está dentro da lei repelir pela força a força injusta. Já no início da década de 1340, Guilherme de Occam aplicara, sob a forma de argumentação política, essa teoria da resistência originada no

direito privado nas *Oito questões sobre o poder papal*. Occam aborda o tema em sua segunda questão, enquanto discorre sobre o problema de definir se o papa é o juiz do imperador ou vice-versa (p. 85). Ele salienta a óbvia inconveniência de tratar cada um deles como o potencial superior do outro, e argumenta — empregando uma de suas distinções preferidas — que a resposta consiste em diferenciar entre superioridade "no decurso regular dos acontecimentos" (*regulariter*) e superioridade em "circunstâncias excepcionais" (*casualiter*) (p. 86). Occam ilustra, adiante, a natureza da distinção que tem em mente, considerando a relação entre um rei e seu reino. "O rei é superior a seu reino como um todo no decurso regular dos acontecimentos", mas "em circunstâncias excepcionais pode ser inferior ao reino" (p. 86). Isso é comprovado pelo fato de que "em casos de calamitosa necessidade" é legítimo que o povo "deponha o rei e o mantenha em custódia". O que, por sua vez, afirma Occam, é justificado pelo fato de que "a lei da natureza, como determina o primeiro livro do *Digesto*, torna legítimo repelir a força com a força" (*vim vi repellere licet*) (p. 86).

Como ocorreu com muitas das sugestões mais radicais de Occam, essa doutrina mais tarde foi retomada por Jean Gerson, passando então dos textos desse para a corrente dominante do pensamento político escolástico radical. Em seu tratado *Sobre a unidade da Igreja*, afirma Gerson que "podem surgir muitos casos" nos quais "seria permissível" que os membros da Igreja "recusassem obediência" ao papa, assim como "seria permissível resistir à força com força" (p. 146). E, em seu panfleto intitulado *Dez considerações utilíssimas para os príncipes e senhores*, ele efetua uma adaptação mais extensa, para a esfera pública, do mesmo argumento extraído do direito privado. Assim inicia sua sétima consideração declarando que "é um erro afirmar que os reis estão livres de toda obrigação para com os súditos", pois "lhes devem justiça e proteção, pela lei divina e pelas leis da natureza". Prossegue então alertando que "se falharem nisso, se agirem injustamente para com os súditos e persistirem em seu comportamento perverso, então será hora de aplicar a lei da natureza que estabelece que podemos repelir a força pela força" (*vim vi repellere*) (col. 624).

Além de ser manipulada pelos teólogos, a autoridade do direito romano às vezes se viu posta a serviço dos radicais pelos próprios juristas profissionais. Uma opinião potencialmente subversiva, endossada por considerável número de juristas civis, reza que o conceito de *merum Imperium* — talvez o principal conceito do direito público romano — tinha de ser interpretado num sentido constitucional. Esse termo foi invariavelmente usado no Código de Justiniano para designar as formas mais elevadas de poder público, em parti-

cular o de comandar exércitos e fazer leis (Gilmore, 1941, p. 20). O Cód
parecia atribuir essa forma de autoridade somente ao imperador, mas algu
comentadores procuraram argumentar que o mesmo conjunto de jurisdiçõ
incluindo o *ius gladii*, ou "direito da espada", também podia ser exercido p
"magistrados inferiores". Essa questão foi alvo de um clássico debate,
final do século XII, entre os juristas Azo e Lothair — discussão essa que Bod
resumiu de forma bastante conveniente, à guisa de introdução a sua passage
sobre o *Imperium*, nos *Seis livros da República*. Lothair afirmara que o *Imp*
rium — que Bodin simplesmente identifica com "o poder da espada" -
jamais poderia ser exercido por "magistrados inferiores", e Azo contestar
essa idéia, apostando um cavalo na exatidão de sua opinião. O imperador fo
convidado a decidir o debate na qualidade de juiz, e (como talvez fosse de s
esperar) deu ganho de causa a Lothair. Contudo, a realidade feudal do Sacro
Império romano era tal que, como relata Bodin, "quase todos os demais juristas mais célebres" tomaram o partido de Azo, afirmando que os príncipes locais e outros magistrados tinham, tanto quanto o imperador, o direito de empunhar o gládio da justiça. Tornou-se então piada sediça dizer que, embora Lothair houvesse ganho o cavalo (*equum tulerat*), Azo é que estava com a razão (*aequum tulerat*) (p. 327).

A interpretação de Azo contribuiu de duas maneiras para fundar uma atitude constitucionalista em relação à estrutura legal do Sacro Império romano. Primeiro, tendeu a fortalecer a concepção feudal e particularista da constituição imperial — a qual acabou por triunfar em 1648. Segundo ela, podia-se dizer que cada imperador, ao ser eleito, firmava um contrato com os eleitores e outros "magistrados inferiores", jurando promover o bem do Império como um todo e proteger as "liberdades" dos súditos. Isso, julgava-se, determinava que o imperador não era *legibus solutus*, mas restrito pelos termos do juramento que prestara por ocasião da coroação, dependendo, para conservar sua autoridade, do adequado cumprimento de seus deveres. E essa idéia, por sua vez, servia para autorizar a conclusão radicalmente constitucionalista de que, como os eleitores e os outros príncipes do Império detinham o *ius gladii* tanto quanto o próprio imperador, deveria ser legítimo que usassem a espada contra este caso ele deixasse de observar as condições de seu juramento original (Benert, 1973, pp. 18-20). Essa teoria foi efetivamente posta em prática em 1400, quando os eleitores imperiais determinaram a deposição do imperador Wenzel, informando aos súditos que não mais se encontravam sujeitos a seus votos de lealdade. Os eleitores afirmaram que o imperador jurara manter a unidade do Império e a paz da Igreja, mas deixara de cumprir essas promessas, cabendo-lhes, em conseqüência, destituí-lo de seu posto, agindo como um tribunal e executando a sentença contra ele em razão da violação do contrato (Carlyle, 1936, pp. 182-3).

A idéia de que os eleitores e outros "magistrados inferiores" detinham o *Imperium* também tendeu a fundamentar uma segunda concepção, menos particularista porém não menos radical, sobre a posição do imperador. Segundo essa análise, o Império constituía uma *universitas*, uma unidade orgânica na qual cada membro tinha o dever, não apenas segundo o direito positivo, mas também pela lei natural, de manter a integridade do todo. Julgava-se que isso incluía a possibilidade de empregar os eleitores o *ius gladii* contra o imperador em nome do Império, se concluíssem que sua conduta solapava as normas de justiça que, afirmavam, ele jurara obedecer ao ser coroado.[7] Essa teoria foi adotada por diversos teólogos, bem como por juristas: santo Tomás de Aquino mencionou-a na *Suma teológica*, e Guilherme de Occam a colocou em voga com sua obra *Oito questões sobre o poder papal*. Occam formula seu argumento ao discorrer sobre as idéias "daqueles que afirmam que o papa pode depor o imperador" (p. 203). Afirma então que o papa não possui essa autoridade "no decurso regular dos acontecimentos", conclusão essa que o leva a examinar a questão de quem poderia ser considerado detentor legítimo da autoridade para depor um imperador, "se ele merecer ser deposto" (p. 203). A resposta, sugere Occam, depende do reconhecimento de que o Império constitui um "corpo místico", no qual cada "membro" tem o dever natural de proteger o bem do todo (p. 204). "Assim como num corpo natural, no qual quando um membro se torna deficiente o resto compensa a falha se tiver condições", numa *universitas*, "quando uma parte se torna deficiente, as outras partes, se tiverem poder natural para tanto, têm de compensar a deficiência" (p. 204). Isso, por sua vez, leva Occam a considerar que se o chefe do Império se torna um tirano, pode legitimamente ser destituído "por aqueles que representam os povos sujeitos ao *Imperium* romano", e em particular "pelos príncipes-eleitores", que podem ser comparados aos principais "membros" do corpo do Império (pp. 203-4).

As implicações radicais da posição de Occam não foram, obviamente, explicitadas pelas próprias autoridades imperiais; no entanto, seu conceito básico de um corpo místico, cujos membros têm igual dever de preservar o todo, se viu reiterado pouco tempo depois na *Bula de Ouro*, promulgada por Carlos IV em 1356 como a nova constituição do Império (Jarret, 1935, pp. 171-2). No preâmbulo mencionam-se os príncipes-eleitores como os "membros" do Império e as "colunas" que mantêm no devido lugar sua estrutura (p. 221). A seção que trata da eleição dos imperadores reafirma que "cada um dos príncipes-eleitores" deve ser considerado "o membro mais próximo do Império" (p. 230). E a seção seguinte inclui uma elaborada exposição dessas duas metáforas. "Os veneráveis e ilustres príncipes-eleitores" são "as principais colunas" do Império, que "sustentam o sagrado edifício com a vigilante piedade de sua circunspecta prudência." E constituem também os principais

membros do corpo místico, cuja "vontade concordante" é essencial para a "honra imperial" e a unidade do Império sejam preservadas (p. 231).

O desenvolvimento dessas interpretações antiabsolutistas da autorid imperial atingiu um novo pico em princípios do século XVI. Isso ocorreu, grande medida, como conseqüência das mudanças introduzidas no estudo direito pelos humanistas do fim do Quatrocentos. Como já vimos, os hun nistas começaram a apresentar um novo interesse pela história do direito assim, pelo estudo das formas locais e costumeiras do direito subjetivo. Is os levou a dedicar-se, bem mais que seus antecessores bartolistas, à inves gação das relações feudais, que pela primeira vez vieram a ser analisadas forma intensiva. Resultou disso uma nova compreensão do sistema feudal obrigações e direitos que fundamentara o funcionamento do Sacro Impér romano durante boa parte da Idade Média. Talvez o mais ilustre representa te dessa tendência seja Ulrich Zasius, que já mencionamos como um dos pri cipais juristas humanistas da primeira metade do século XVI. Quando Zasi examina a constituição do Império, em seu tratado *Epítome dos costumes fe dais*, deixa claro que considera o imperador não um governante absoluto "ac ma" do Império, mas o ápice de uma pirâmide feudal. Salienta que "um r em seu Reino tem mais direitos do que o imperador no Império", pois "o r é capaz de transmitir o Reino a seus legítimos herdeiros", ao passo que "nin guém consegue governar o Império por sucessão, a menos que seja eleito (col. 225). E mais adiante ressalta, na seção sobre "o que um vassalo pod pedir a um senhor, e um senhor a um vassalo", que quando um vassalo admi te uma determinada pessoa na qualidade de senhor — como os príncipes-elei tores admitem o imperador —, as obrigações resultantes são essencialment feudais e "de caráter recíproco" (cols. 270, 278).

As implicações dessa análise para a posição legal do imperador sã explicitadas com mais clareza por Zasius em sua obra *Juízos, ou opiniões legais*, quando apresenta seu parecer num caso no qual o imperador Maximiliano "derrubara e revogara" uma decisão do tribunal "com a plenitude de seu poder absoluto" (col. 409). Essa atitude do imperador leva Zasius a examinar uma questão fundamental: será correto afirmar que o imperador possui um grau de poder tal que o coloque acima do direito positivo e o torne capaz de anular uma lei quando assim o desejar (col. 411)? Ele responde a essa pergunta argumentando que a autoridade legal do imperador é de fato limitada de dois modos. Primeiro, ressalta que "as leis foram interpretadas insatisfatoriamente" pelos que alegam que "o imperador romano detém um tipo de poder absoluto" (*quasi absoluta potestas*) que lhe permite até mesmo revogar os direitos legais de seus súditos enquanto indivíduos (col. 412). Os poderes do imperador "são mesmo muito grandes", mas "apenas abrangem a manutenção da segurança de seus súditos e a defesa da causa da justiça" (col. 412). O

imperador de fato comprometeu-se a cumprir esses deveres, de modo que, "para que seu poder seja legítimo, tem de ser racional e justo" e jamais pode chegar a "retirar ou prejudicar os direitos de pessoa alguma" (cols. 411, 412). A segunda tese, ainda mais restritiva, é a de que o imperador não está apenas "comprometido por seus contratos" a se manter dentro da esfera da justiça natural, mas é limitado também pela própria constituição do Império (cols. 411, 415). Zasius recorda que, "alguns anos atrás", o imperador Maximiliano, "juntamente com os principais cidadãos e príncipes" do Império, "promulgou uma constituição", pela qual o imperador se comprometeu a "não cancelar" as decisões de seus próprios tribunais, "nem interferir" nas mesmas (col. 415). Para Zasius, isso é absolutamente decisivo: "como o imperador prometeu acatar essa determinação" e "como ele também está comprometido por todo pacto que tenha firmado", então "não pode ser legal que ele proceda" de modo contrário às leis positivas (col. 413).

Resta examinar outro modo, ainda mais influente, pelo qual a autoridade do direito romano foi usada, por vários juristas profissionais, para servir de fundamento a uma postura política radical. Já se afirmou que, quando um povo livre concede o *Imperium* a um governante, deve-se entender que os termos da *Lex Regia* com que se anuncia a concessão incluem a determinação de que o povo meramente delega sua soberania original, sem, portanto, renunciar a ela. Como vimos, essa forma de argumentação jurídica foi inicialmente desenvolvida por Bartolo e seus pupilos, no bojo de sua campanha para legitimar as reivindicações das cidades do Norte da Itália a sua independência legal ante o Império. Eles começam declarando que toda cidade que legisla por conta própria deve ser considerada *sibi princeps*, *princeps* em si mesma, e, em conseqüência, estar livre do *Imperium* do Império. Tendo com isso levantado a questão de quem se pode considerar o possuidor do *Imperium* em tais cidades, eles respondem que os únicos possíveis detentores dessa autoridade devem ser os próprios cidadãos. Bartolo expõe essa idéia, com bastante clareza, em seu comentário sobre o *Digesto*. Admite que o povo em geral transfere o efetivo exercício de sua soberania a um governante eleito ou corpo de magistrados. Mas afirma que todo "direito de julgamento" em posse desses oficiais "é apenas a eles delegado (*concessum est*) pelo corpo soberano do povo" (p. 670). O governo "não pode editar estatutos contrários àqueles admitidos pelo povo como um todo", tampouco pode introduzir qualquer legislação sem primeiro obter "a autorização do povo" em seu "conselho dirigente", que permanece sempre o supremo *locus* da soberania (p. 670).

Como no caso do estudo do direito feudal, esse modo populista de interpretar a *Lex Regia* ganhou nova ênfase com o desenvolvimento da jurisprudência humanista, em fins do século XV. Assim, no quadro do interesse que manifestavam pela evolução do direito romano, vários jurisconsultos humanistas passaram a examinar as exatas circunstâncias em que o *Imperium* fora originalmente concedido ao imperador Augusto pelo Senado e o povo de Roma, no início do principado. Em conseqüência, vários entre os mais ilustres pioneiros do humanismo jurídico chegaram à conclusão de que a concessão da soberania incorporada à *Lex Regia* original deveria ser interpretada num sentido constitucionalista.

Um importante jurista que empregou essas técnicas humanistas para fundamentar uma teoria essencialmente bartolista da soberania popular foi Andrea Alciato, que já mencionamos como o primeiro estudioso a exportar da Itália para a França os novos métodos do humanismo jurídico (Carlyle, 1936, pp. 298-301). Mas o exemplo mais claro dessa abordagem sincrética encontra-se na série de diálogos intitulada *Da soberania do patriciado romano*, que Mario Salamonio concluiu em 1514 (D'Addio, 1954, pp. 3, 15). Como já vimos, a segunda metade do livro de Salamonio dedica-se a um exame pormenorizado dos problemas específicos que haviam surgido na Itália em decorrência da invasão francesa de 1494. Essa discussão, porém, tem por prefácio uma dissertação geral que objetiva, como o personagem do Filósofo observa no início, elucidar "os árduos e sutis problemas" relativos ao caráter do *Imperium* que se poderia dizer ter sido concedido por um povo livre a seu príncipe ao iniciar esse o seu governo (fo. 5a).[8]

Embora Salamonio principie considerando a liberdade natural do povo, não está interessado em analisar esse conceito no estilo hipotético ou semi-histórico dos teólogos ou, mais tarde, dos teóricos do "contrato social".[9] Sua razão para insistir em que "Deus criou todos os homens livres e iguais" e que "nenhum homem está por natureza sujeito a qualquer outro" é simplesmente evidenciar o fato de que todo *Imperium* deveria possuir sua "base em acordos" (fos. 21a, 28b-29a). Os dois principais interlocutores nos primeiros diálogos — o Filósofo e o Jurista — concordam prontamente em que toda sociedade política legítima deve originar-se de uma decisão livre, por parte dos cidadãos, de firmar um contrato com um governante, elaborar uma *Lex Regia* e, desse modo, estabelecer um *Imperium* sobre si próprios. Começam a discordar apenas quando se põem a tratar da natureza do *Imperium* que a *Lex Regia* teria inaugurado. O Jurista começa, bastante confiante, afirmando que após um príncipe ter sido instalado no poder "não há absolutamente direito algum de controlá-lo", pois "a *Lex Regia* lhe confere total autoridade" (fos. 5b, 8b). O Filósofo recusa-se a acreditar que tenha ouvido corretamente, e quando o Jurista comenta, com ingenuidade, que seu interlocutor pareceu surpreso, o Filósofo responde que está "totalmente estupefato" (fo. 6a). O segundo diálogo é então dedicado a justificar o espanto do Filósofo. Começando com o que gosta de considerar um "estilo socrático", ele acaba por intimidar seu opositor Jurista, bem como as figuras — quase caladas — do Teólogo e

do Historiador, obrigando-os a aceitar sua interpretação bartolista do direito inalienável do povo ao governo.

Há um quê de ironia nesse modo de apresentar o argumento. Poder-se-ia concluir, com base na interpretação de Salamonio, que os analistas mais radicais do *Imperium* eram os filósofos, que os juristas eram todos defensores do absolutismo e que os teólogos quase nada tinham a dar em contribuição ao debate. No entanto, é difícil apontar muitos filósofos que se teriam disposto a endossar a interpretação do *Imperium* apresentada por Salamonio — exceto, naturalmente, Marsílio de Pádua, que talvez fosse quem o autor tinha em mente. Por outro lado, as idéias propostas pelo Filósofo teriam sido plenamente aceitáveis para diversos juristas, inclusive Bartolo e seus pupilos, bem como para os teólogos radicais dos quais já tratamos, cujos principais argumentos acerca do *Imperium* o Filósofo praticamente repete. Em primeiro lugar, ele concorda em que o povo jamais aliena, mas apenas delega sua soberania por ocasião do estabelecimento de um governo. Isso pode ser provado, afirma ele, examinando-se o modo como "o Senado e o povo de Roma" originalmente consentiram na instituição do principado (fo. 8b). A *Lex Regia* que promulgaram "foi feita pela vontade do povo", de tal modo que esse não só "impôs ao príncipe a obrigação de obedecer às suas condições", como tornou o próprio principado "sujeito ao povo" (fos. 8b-9a). A seguir, o Filósofo generaliza essa asserção argumentando que um povo livre jamais pode abrir mão de sua soberania suprema e que "tudo o que faz um governante deve sempre ser entendido como tendo sido feito mediante o consentimento e a autoridade de todo o povo" (fo. 15b). Depois que a figura do Teólogo, emergindo de um longo silêncio, assegura ao jurista que "essa concepção não pode ser negada", o Filósofo fica à vontade para passar diretamente a seu outro argumento fundamental (fo. 9b). Ele insiste em que, como todo príncipe deve ser "constituído pela autoridade de uma *Lex Regia*, seu estatuto nunca pode ser o de um soberano *maior universis*, mas apenas o de um funcionário eleito, que age como "um *minister* da república" (fos. 11b, 17a, 21a). A princípio, o Jurista recusa-se a aceitar tal possibilidade, porém muda de idéia quando o Filósofo o persuade de que há uma analogia direta entre os governantes e os outros magistrados. Concordam facilmente em que um magistrado deve ser "superior a cada cidadão individual, em autoridade" (*maior singulis*), mas "inferior ao povo como um todo" (*inferior universo populo*) (fo. 13a). Isso faz dele "um mero *minister* do povo" e significa que "o que quer que faça um magistrado, terá de fato sido feito mediante a autoridade do povo" (fos. 13a-b). O Filósofo argumenta, então, que um príncipe "é na realidade nada mais do que um tipo de magistrado perpétuo", que simplesmente é autorizado a conservar sua autoridade "com o consentimento de todo o povo" (fos. 13b, 15b). Porém é óbvio, acrescenta, que "qualquer um que receba um mandato

é um mero *minister* da autoridade que concedeu esse mandato". Por conseguinte, conclui ele, triunfante, "um príncipe somente pode ser um *minister* da república, e o povo, "como criador do príncipe, é maior do que o príncipe que criou" (fos. 12b, 17a, 21a).

Finalmente, Salamonio sintetiza seu argumento na forma da afirmação — à qual dá ênfase bem maior que os teólogos — de que "nenhum príncipe pode ser considerado *legibus solutus*" (fo. 5b). Como insiste o Filósofo, todo governante está sujeito a uma obrigação perpétua, originada de sua aceitação da *Lex Regia*, de governar "de modo justo e honesto, em conformidade com as leis da natureza e os costumes do país em questão" (fos. 7a, 27b). Novamente, o Jurista começa externando seu espanto em face de tal limitação ao poder dos príncipes, e declara ao Filósofo que esse deve "estar brincando ou ter enlouquecido" (fo. 27b). Porém, mais uma vez, é levado a aceitar que todo governante legítimo tem de ser o servo e não o senhor das leis, e que até mesmo deve ser possível que uma lei proposta por um príncipe "seja ab-rogada em nome da justiça" pelo povo soberano, se mais tarde este constatar que ela não "conduz à estabilidade e ao bem comum" (fo. 27b).

14

O RESSURGIMENTO DO TOMISMO

OS TOMISTAS E SEUS INIMIGOS

Um dos discípulos de John Mair no Collège de Montaigu, em princípios do século XVI, foi Pierre Crockaert (*c.* 1450-1514), que viera de Bruxelas numa idade já relativamente madura para cursar a Universidade de Paris. Crockaert começou estudando e lecionando a *via moderna*, mas em 1503 parece ter ocorrido uma reviravolta em seus interesses eruditos: abandonou a leitura de Occam, voltou-se para o tomismo, ingressou na ordem dominicana e transferiu-se para o Colégio de Saint-Jacques, célebre por sua associação com santo Tomás de Aquino e Alberto Magno (Renaudet, 1953, pp. 404, 464). Em 1509, passou a dar aulas sobre a *Suma teológica* de Aquino, no lugar das tradicionais *Sentenças* de Pedro Lombardo, e em 1512 publicou um comentário sobre a última parte da *Suma*, em colaboração com seu discípulo Francisco de Vitoria (Renaudet, 1953, pp. 469, 594). Crockaert morreu em 1514, mas sua influência como professor e, em conseqüência, a popularidade da *via antiqua* em Paris continuaram a crescer. Em 1514 seu colégio financiou a publicação de outros comentários sobre santo Tomás, enquanto vários discípulos brilhantes, inclusive Fabrius e Meygret, além de Vitoria, davam continuidade aos ensinamentos tomistas do próprio Crockaert (Renaudet, 1953, p. 659).

Desse tímido início na Universidade de Paris, emergiu a grande retomada quinhentista do tomismo, a qual se revestiu de crucial importância para se desenvolver a moderna teoria do Estado, fundamentada no direito natural. Talvez a principal figura nesse processo tenha sido Francisco de Vitoria (*c.* 1485-1546), que entrou para a ordem dominicana — da qual o próprio santo Tomás fora membro — em 1504 e dois anos mais tarde foi mandado para Paris, a fim de estudar no Colégio de Saint-Jacques.[1] Ali permaneceu quase dezoito anos, primeiro estudando a *via antiqua* com Crockaert, depois lecionando sobre a *Suma teológica* de Aquino (Getino, 1930, pp. 28-33). Em 1523,

retornou a sua Espanha natal, e três anos decorridos se viu eleito para a primeira cátedra de teologia em Salamanca, cargo que ocuparia até sua morte, em 1546 (Hamilton, 1963, pp. 172, 176). Vitoria nada publicou, e por isso suas idéias são apenas conhecidas diretamente com base numa série de *relectiones* manuscritas que puderam chegar a nós.[2] Mas é evidente o enorme impacto que causou em sua atividade docente, de modo que, à época da sua morte, quase trinta ex-alunos seus lecionavam em universidades espanholas (Hamilton, 1963, p. 175). A longa lista de seus discípulos mais célebres inclui vários juristas de renome, entre eles Diego de Covarrubias (1512-1577), bem como diversos teólogos dominicanos e destacados filósofos políticos, sobressaindo-se Melchior Cano (1509-1560), Fernando Vazquez (1509-1566) e Domingo de Soto (1494-1560) (Wilenius, 1963, p. 15).

Domingo de Soto foi um dos primeiros e mais importantes entre os numerosos discípulos de Vitoria. Converteu-se à interpretação do tomismo apresentada por seu mestre quando estudava na Universidade de Paris, e seguiu-o em seu retorno a Salamanca, em 1526 (Hamilton, 1963, pp. 176-7). Em 1531, quando Vitoria adoeceu, ministrou algumas palestras em seu lugar, e em 1532 foi eleito para a cátedra de vésperas de teologia (Hamilton, 1963, p. 177). Soto continuou a lecionar em Salamanca por mais treze anos, mas em 1545 renunciou a sua cátedra a fim de atender a uma convocação do imperador Carlos V para participar do Concílio Geral da Igreja, que Paulo III tentara reunir uma primeira vez dez anos antes, mas que só veio a iniciar-se em dezembro de 1545, em Trento, com o propósito de tratar da reforma da Igreja. Soto desempenhou importante papel nos anos iniciais do Concílio, atuando como teólogo imperial e representante dos dominicanos (Jedin, 1957-1961, I, p. 513; II, p. 93). Retornou então à Espanha, reassumiu seu cargo anterior em Salamanca em 1551 e continuou a exercê-lo até sua morte, em 1560. Foi durante esse segundo período de sua carreira ativa como professor que Soto concluiu sua grande obra de filosofia jurídica e política, *Dez livros sobre a justiça e o direito*. Publicada pela primeira vez entre 1553 e 1557, em seis partes, a obra passou por mais 27 edições antes de findar o século (Hamilton, 1963, pp. 177-80, 190).

Durante a segunda metade do século XVI, as doutrinas propostas pelos dominicanos começaram a ser adotadas por seus mais ferrenhos rivais, os jesuítas, que se puseram a difundi-las, com energia ímpar, pela Itália, França e Espanha. Os principais autores políticos entre os jesuítas italianos dessa época foram Antonio Possevino (1534-1611) e o cardeal Roberto Bellarmino (1542-1611), cuja série de *Controvérsias*, publicada pela primeira vez entre 1581 e 1592, constitui a mais erudita e abrangente das numerosas críticas dos jesuítas às teses políticas e teológicas associadas à fé luterana. Um conjunto doutrinário análogo começou a se desenvolver, na mesma época, graças a

numerosos jesuítas espanhóis. Em fins da década de 1540, os jesuítas haviam conseguido estabelecer oito faculdades em universidades espanholas, inclusive uma em Alcalá, outra em Salamanca e ainda uma em Burgos (Kidd, 1933, p. 30). Assim teve início o processo pelo qual conseguiram retirar dos dominicanos o controle intelectual das universidades espanholas. As novas faculdades da Sociedade de Jesus em pouco tempo vieram a produzir uma extraordinária equipe de teólogos e filósofos políticos, entre eles Alfonso Salmerón (1515-1585), Pedro de Ribadeneyra (1527-1611), Francisco de Toledo (1532-1596), Gregorio de Valencia (1549-1603) e Gabriel Vazquez (1549-1604).[3] Mas as duas principais figuras entre os filósofos jesuítas espanhóis desse período foram Luis de Molina (1535-1600) e Francisco Suárez (1548-1617). Ambos começaram seus estudos — assim como Francisco de Toledo e Gregorio de Valencia — na Universidade de Salamanca. Molina ingressou na Sociedade de Jesus em 1553, mas, como a instituição ainda não se encontrava plenamente estabelecida na Espanha, mudou-se para Portugal, com o intuito de obter um cargo de professor. Passou a lecionar humanidades em Évora e se viu transferido, em 1568, para a cátedra de teologia (Fichter, 1940, p. 203). Foi com base nas aulas que ali ministrou entre os anos de 1577 e 1582 que Molina compilou seus *Seis livros sobre a justiça e a lei*, editados pela primeira vez entre 1593 e 1600. Suárez foi uma espécie de rival de Molina, conseguindo vencê-lo, em 1593, na disputa pela cátedra de teologia em Coimbra (Fichter, 1940, p. 204). Celebrizou-se (assim como seu herói santo Tomás de Aquino) pelo lento início de seus estudos filosóficos, e posteriormente pela imensa erudição que verteu nos trinta grandes volumes de suas obras publicadas (Fichter, 1940, pp. 47-60). Foi durante sua estada em Coimbra, após retornar do Colégio Jesuíta em Roma, que se sentiu particularmente encorajado a escrever sobre filosofia jurídica e política. Estimulado pelo reitor da universidade, passou a dar aulas sobre o conceito de lei, iniciando em 1596 seu primeiro curso sobre o tema, o qual acabou vindo a lume em 1612 sob a forma do volumoso *Tratado das leis e de Deus legislador*.[4] Nessa época, também se vira incentivado por Caraffa, o núncio pontifício em Madri, a escrever uma refutação da *Apologia* em que o rei Jaime I da Inglaterra procurava defender o juramento de lealdade inglês das críticas de Bellarmino e do próprio papa. A dissertação de Suárez sobre a questão, longa como era de seu costume, também foi publicada em 1612 sob o título de *Defesa da fé católica e apostólica contra os erros da seita anglicana*. Essas duas obras não só representam sua grande contribuição para o pensamento jurídico e político, como também proporcionam o mais claro sumário de uma perspectiva notavelmente homogênea, que ao longo do século XVI veio sendo desenvolvida pela escola dos filósofos políticos tomistas (cf. Daniel-Rops, 1962, p. 342).

Uma frase de que se valem, com freqüência, todos os autores dessa escola pode-se considerar um bom resumo do intuito polêmico que está subjacente a suas obras políticas. Uma de suas principais preocupações, afirmavam constantemente, consistia em refutar "todos os hereges desta era". Os hereges que mais os preocupavam eram, é claro, os luteranos, e um de seus principais objetivos assim esteve em desacreditar não apenas o conceito luterano de Igreja, mas toda a concepção de vida política associada à reforma evangélica.[5]

Tratando primeiro da concepção luterana de Igreja, os tomistas detectam uma particular necessidade de contestar e extirpar duas grandes heresias luteranas: a doutrina da *sola scriptura*, com seu corolário rejeitando a tradição católica, e a tese fundamental de que a Igreja não passa de uma *congregatio fidelium*, com seu conseqüente repúdio a todas as hierarquias eclesiásticas e sua negação dos poderes legislativos do papa. A *relectio* de Vitoria intitulada *Do poder da Igreja* em boa medida se dirige contra "as palavras de excepcional imprudência de Lutero" e de outros "hereges incrivelmente arrogantes", que não fazem caso das tradições da Igreja, afirmam que "todos os cristãos são igualmente padres" e insistem em que "o poder da Igreja reside em todas as pessoas, não contendo graduação ou ordens eclesiásticas de espécie alguma" (p. 129). Essas são as mesmas heresias que mais tarde foram apontadas por todos os defensores tomistas do papado tridentino, na segunda metade do século XVI. Seu principal alvo de ataque foi o fato de "ter os luteranos tornado a Igreja invisível", como afirmou Bellarmino em seu tratado *Do concílio* (II, pp. 317, 344). Soto nota que esse é um erro antigo, que "primeiro foi ensinado pelos valdenses, depois por Wyclif e, mais tarde, pelos luteranos" (fo. 18a). Molina prefere associar a origem da heresia a Marsílio de Pádua, mas confirma que Lutero está apenas "ensinando os mesmos erros" (p. 1866). E Suárez concorda com Molina na idéia de que "esse é um erro antigo" do qual "Marsílio foi sem dúvida o principal autor"; agora se torna premente erradicá-lo, pois "Lutero, seguido por Melanchthon", conseguiu iludir muitíssimas pessoas, que adotaram tais crenças falsas (I, p. 297).

Ao desenvolver sua teoria da sociedade política secular, os tomistas preocuparam-se igualmente em repudiar várias heresias luteranas. Como já pudemos notar, as idéias luteranas a respeito da relação do homem com Deus perturbavam toda proposta de fundamentar a conduta política no direito natural. Os reformadores haviam sustentado que os homens, com sua natureza decaída, não podiam ter a esperança de compreender a vontade do *Deus Absconditus* e, desse modo, de organizar suas vidas como um reflexo da justiça divina. Assim, concluíram que as autoridades constituídas deveriam ter sido diretamente ordenadas por Deus sobre os homens, a fim de sanar essas deficiências morais. Era essa doutrina, perceberam os tomistas, que acima de tudo

precisavam contestar. O desejo de refutar tal heresia constituiu um dos principais motivos nos debates sobre a justificação e a rejeição da "dupla justiça" no Concílio de Trento (Philips, 1971, pp. 351-8). Como observa Jedin, os teólogos do Concílio "trataram do problema que Lutero lhes criara" (Jedin, 1957-1961, II, p. 167). Reconheceram ter de demonstrar, nas palavras do *Decreto sobre a justificação*, que, embora sendo inegável que os homens estejam repletos de fraquezas morais e sejam "servos do pecado", os luteranos estavam errados ao negar aos homens qualquer elemento de "graça interior" (pp. 30, 33-5). A mesma crítica ao que Soto denominou "a perniciosa doutrina de Lutero" sobre a inata falta de justiça do homem foi reiterada, na segunda metade do século XVI, por todos os teóricos jesuítas (fo. 244a). Bellarmino reconhece, em seu tratado *Da justificação*, que a principal heresia a combater é a generalizada e perigosa crença (que cita partindo da dissertação de Lutero sobre os gálatas) de que "somente a fé justifica" e de que "não pode existir justiça inerente na alma humana" (VI, pp. 172, 178). E Suárez, de modo análogo, reconhece, ao iniciar sua exposição acerca da sujeição do homem à lei, que o erro que mais necessita ser extirpado reside na "blasfema sugestão de Lutero" segundo a qual "é impossível, até mesmo para um homem justo, seguir a lei de Deus" (I, p. 65).

Como indicam Soto e Suárez, o importante na negação luterana de uma justiça inerente ao homem está em ser essa convicção "a raiz e a base de todas as outras heresias" em matéria política que os adeptos de Lutero vieram a difundir.[6] Duas de tais heresias os tomistas consideraram particularmente necessário combater. A primeira era a doutrina luterana do príncipe devoto. É verdade que ela jamais é discutida (ou sequer mencionada) por Vitoria, talvez em razão de suas próprias concepções a respeito das origens da autoridade política serem curiosamente semelhantes. Vitoria tende a argumentar (embora não mostre plena coerência nesse assunto) que nossos governantes nos são diretamente ordenados e destinados por um "poder providencial", o qual ele genericamente identifica com a vontade de Deus. Entretanto, essa tese lhe rendeu severas críticas por parte de vários teóricos jesuítas que rejeitaram com ênfase toda sugestão de que o poder devesse fundamentar-se na graça. Bellarmino assim afirma em seu tratado *Dos membros da Igreja* que com essa idéia "os hereges da era presente" apenas reviveram outra posição que, "originalmente proposta por Wyclif e Hus", caíra desde então em total descrédito. Admite, porém, que esse erro ainda encerra perigo e que, portanto, é essencial saber argumentar contra a suposição básica de que a sociedade política surge diretamente da "justiça e graça de Deus", de modo que a piedade do governante seja transformada em condição para seu governo (III, p. 14). Suárez concorda na identificação da origem da heresia, e frisa a necessidade de desautorizar "a crença errônea" de que "o poder para fazer leis dependa da fé ou da moralidade do príncipe", a qual conduz à subversiva conclusão — "que os heréticos defendem" — de que o poder civil não pode permanecer em mãos de governantes ímpios (I, pp. 190, 327).

A outra heresia que os tomistas julgaram importante combater é a tese luterana, estreitamente relacionada à anterior, segundo a qual os mandamentos de um príncipe ímpio não podem impor uma obrigação de consciência, e por isso nunca devem ser obedecidos. Vitoria salienta em sua obra *Do poder civil* que "certos indivíduos sediciosos" andam afirmando que "a liberdade evangélica constitui um impedimento ao poder régio" (p. 186). Soto (fo. 247b) identifica tais indivíduos com os luteranos, e todos os autores jesuítas posteriores concordam em que essa é mais uma heresia que deve ser extirpada. Molina observa que "uma das coisas que os luteranos hoje em dia mais tendem a afirmar" é que aos governantes seculares se pode desobedecer, sem pesar de consciência (pp. 1870, 1876). Suárez repete a mesma observação, considerando um dos mais espantosos entre "os erros dos hereges" o fato de acreditarem eles "ser lícito responder com uma negativa à questão se um magistrado civil pode obrigar seus súditos a obedecer suas leis por dever de consciência" (I, p. 325).

Além de apontar os erros dos luteranos, os tomistas consideraram igualmente prioritário corrigir diversas heresias de responsabilidade dos humanistas. Antes de mais nada, voltaram a atenção para as perigosas idéias acerca da Igreja que vinham de Erasmo e vários outros humanistas cristãos. A necessidade de contestar essa perspectiva, e em especial de submeter as obras do próprio Erasmo a um exame pormenorizado, foi plenamente reconhecida pela primeira vez durante uma conferência de teólogos realizada em Valladolid, em 1527, na qual Vitoria e seus associados renegaram a simpatia que antes haviam expressado pelo programa do humanismo cristão, passando a criticar uma série de dezenove heresias, que Diego López de Zuñiga alegava ter descoberto nas obras publicadas de Erasmo (Bataillon, 1937, pp. 264, 266). A campanha antierasmiana veio a ser intensificada no Concílio de Trento, culminando em 1559 com a publicação do primeiro Índex. Erasmo acabou classificado na mais alta categoria dos transgressores dos ensinamentos da Igreja, tendo condenada a íntegra de sua obra (Putnam, 1906-1907, I, p. 197).

É importante notar como Vitoria e Soto rapidamente radicalizaram sua oposição a Erasmo, dado que a perspectiva de ambos já foi considerada, quem sabe de forma errada, uma tentativa de combinar a escolástica com o humanismo cristão.[7] Os dominicanos e seus aliados identificaram, com efeito, duas características no programa erasmiano que deviam ser refutadas a qualquer preço, a fim de se preservar a ortodoxia. Uma delas era a tendência "luterana" de Erasmo, exigindo que uma tradução nova e depurada da Bíblia fosse posta à disposição de todos os fiéis, a que se somava sua denúncia da imprecisão e,

portanto, da falta de autoridade das vulgatas então em curso. A outra consistia no ideal erasmiano de educação religiosa — pois pretendia, o que muito se aproximava da perspectiva luterana, que se ensinasse religião aos leigos por intermédio de um catecismo de fé (*methodus*) e que o clero recebesse instrução adicional por meio de um estudo obrigatório da Bíblia (Jedin, 1957-1961, II, p. 99). Ambas as propostas foram tratadas com considerável hostilidade tanto na Conferência de Valladolid como no Concílio de Trento. Nessa época, passara-se a reconhecer que a influência das "manifestas mentiras" de Erasmo, como Bellarmino as denominou sem rodeios, teria de ser combatida por uma reafirmação oficial das idéias ortodoxas sobre o papel da Bíblia e, mais genericamente, da instrução religiosa nos ensinamentos da Igreja.[8]

Mas os mais perigosos entre os humanistas eram aqueles em quem os tomistas enxergavam afinidades com as concepções luteranas da sociedade política. O empenho em enfrentar esses outros hereges assim os levou a criticar duas vertentes distintas do pensamento político humanista, tratando cada uma delas como herética de uma forma mais ou menos semelhante. Preocuparam-se, acima de tudo, em responder às teses que Juan Ginés de Sepúlveda e seus seguidores começavam a sustentar, com respeito à legitimidade das conquistas espanholas no Novo Mundo. Sepúlveda (1490-1573), que estudara humanidades em Bolonha e recebera instrução em teologia, converteu-se no principal defensor dos colonizadores espanhóis, cuidando antes de mais nada de justificar seu direito legal e moral a dar continuidade à política de escravização dos nativos (Fernández-Santamaria, 1977, pp. 163-9). A essência de seu argumento era que, como os índios não detinham o conhecimento da fé cristã, não se podia dizer que vivessem com genuína "liberdade política e dignidade humana" (Hanke, 1949, p. 132). A condição dos nativos, argumentava, deveria ser identificada com a categoria aristotélica dos "escravos por natureza",[9] enquanto seu modo de vida tinha de ser visto como caracterizado pela "grosseria e inferioridade natural" (Hanke, 1959, p. 44). Assim, via-se levado a concluir que era correto tratar as conquistas espanholas como um exemplo de uma guerra santa contra infiéis, admitindo-se escravizar os indígenas nelas derrotados a fim de melhor os converter.

Sepúlveda foi pessoalmente ao Concílio de Trento defender suas teses, e fez o mesmo, com mais alarde, numa conferência especial convocada em 1550 por Carlos V, na cidade castelhana de Valladolid, para deliberar sobre a justiça das conquistas espanholas no Novo Mundo (Hanke, 1974, p. 67). Para os teóricos jesuítas e dominicanos, era algo difícil opor-se à tese de Sepúlveda, pois ela se fundamentava numa referência à *Política* de Aristóteles, autoridade por quem expressavam a maior reverência. Não obstante, é certo que consideravam essencial repudiar o modo como Sepúlveda defendia a ética do Império. Mostravam-se, sem a menor dúvida, preocupados com as

implicações heréticas de sua argumentação, em especial porque ela s baseava na tese, afim ao luteranismo, de que toda genuína sociedade polític sempre deveria estar alicerçada na piedade. E se opunham com igual sinceri dade, por motivos puramente humanitários, a suas tenebrosas conseqüência para os índios da América, à medida que as teses de Sepúlveda alcançavam na prática, uma aceitação quase universal (Parry, 1940, pp. 57-69).

Outro grupo de humanistas, a quem os teóricos da Contra-Reforma ansiavam ainda mais por combater, eram os defensores da *ragione di stato*, em especial Maquiavel e seus discípulos ateus. Os primeiros teóricos jesuítas identificaram com muita clareza o ponto central para o qual se podia afirmar que convergiam as teorias políticas de Lutero e Maquiavel: ambos se empenhavam, ainda que por motivos bem diferentes, em rejeitar a idéia da lei natural enquanto base moral adequada para a vida política. Em conseqüência, é nas obras desses jesuítas que encontramos, pela primeira vez, a célebre associação entre os nomes de Lutero e Maquiavel como os dois fundadores do ímpio Estado moderno.[10] O tratado de Ribadeneyra, *A religião e as virtudes do príncipe cristão*, publicado pela primeira vez em Madri no ano de 1595, em língua vernácula, não só começa associando os nomes dos dois grandes hereges seus contemporâneos, mas também proclama que nem mesmo os perigos do luteranismo são "tão grandes como os que as doutrinas de Maquiavel" fizeram surgir. Daí que seja essencial, prossegue Ribadeneyra, demonstrar como é "falsa e perniciosa" a tese que considera fundamental no pensamento político de Maquiavel: a de que para o príncipe o valor básico deva consistir simplesmente na "conservação de seu estado", e que "para esse fim ele deva usar de todos os meios, bons ou maus, justos ou injustos, de que possa dispor" (p. 250). Possevino cita essa mesma doutrina em seu virulento *Um juízo sobre os escritos de Jean Bodin, Philippe Mornay e Nicolau Maquiavel*, concordando em que, ao incitar os príncipes a "imitar o leão e a raposa", Maquiavel revela "o mal-entendido mais pernicioso que possa haver" acerca da estrutura moral adequada para a vida política (pp. 131-2). Finalmente, Suárez endossa essas idéias, apresentando-as num capítulo especial em seu *Tratado das leis e de Deus legislador*. Recomenda a seus leitores que leiam a crítica "prudente, excelente e erudita" de Ribadeneyra à idéia da *ragione di stato*, e expõe em termos análogos aos seus a tarefa com que se depara o filósofo político cristão, dada a alarmante influência de Maquiavel. "A doutrina que Maquiavel procurou mais que tudo expor aos nossos governantes seculares" reza que sua conduta justa ou injusta "deve depender de qual linha de ação será mais útil para a república temporal." A influência alcançada por pregação assim ímpia exige que demonstremos não se tratar apenas de uma doutrina "perniciosa", mas de uma "visão totalmente falsa e errônea" da vida política (I, pp. 197-8).

Ao se ver assim cercados pelos "hereges desta época", os teóricos dominicanos e jesuítas recorreram às doutrinas da *via antiqua*, nelas se baseando para desenvolver uma visão da Igreja e de sua adequada relação com a república secular ao mesmo tempo nova, sistemática e conscientemente ortodoxa. Começando por refutar os erros mais comuns acerca da Igreja, argumentaram que uma compreensão apropriada das Sagradas Escrituras revela a necessidade de entender duas verdades fundamentais a seu respeito. A primeira é que a Igreja inquestionavelmente constitui uma instituição visível e jurisdicional, cujas estruturas e tradições derivam de forma direta da inspiração do Espírito Santo. A mais veemente defesa dessa tese encontra-se no *Decreto sobre as escrituras canônicas*, promulgado pelo Concílio de Trento em 1546. Afirma-se nesse decreto que as Escrituras revelam que a Igreja foi fundada como uma instituição visível pelo próprio Cristo, e que encarna um conjunto de tradições relacionadas "à fé e à moral" que — "ditadas pelo Espírito Santo" — foram recebidas de Cristo e dos apóstolos para depois ser "preservadas na Igreja católica, em sucessão ininterrupta", até "chegar a nós, transmitidas, por assim dizer, de mão em mão" (p. 17). Declara-se que, em conseqüência, as tradições apostólicas, no mesmo grau que as Escrituras, devem ser consideradas uma fonte de revelação, e portanto ninguém pode alegar estar vivendo uma vida plenamente cristã se preferir manter-se fora dos limites da Igreja católica visível (Jedin, 1957-1961, II, pp. 58, 73-4).

Essas doutrinas oficiais foram posteriormente endossadas por todos os defensores jesuítas do papado tridentino, na segunda metade do século XVI. Bellarmino conclui seu tratado *Do concílio* com uma longa defesa da tese de que "a Igreja deve ser visível", argumentando que as "marcas" da verdadeira Igreja incluem sua antiguidade, existência ininterrupta, abrangência mundial, sucessão apostólica dos bispos, unidade sob o papa e conjunto coerente de doutrinas católicas (II, pp. 345, 370-86). Suárez mais tarde resume e desenvolve o mesmo argumento, acrescentando uma extensa lista de referências a passagens bíblicas das quais, segundo afirma, essas conclusões podem ser extraídas. Tanto Suárez como Bellarmino dão especial ênfase à importância da frase de Cristo a Pedro, "A ti entrego as chaves". Isso, consideram, não deixa dúvidas de que a Igreja católica, como instituição visível com o poder de "atar e desatar, obrigar e desobrigar" na vida cristã, foi originalmente estabelecida pelos mandamentos do próprio Cristo e, portanto, deles deriva sua autoridade.[11]

A outra verdade fundamental que se deduziria de uma leitura apropriada das Escrituras é que a Igreja constitui uma autoridade hierárquica e legislativa diretamente controlada pelo papa. É verdade que Vitoria, escrevendo antes de enrijecer-se a posição da Igreja em decorrência do Concílio de Trento, parece bem menos papista do que os teóricos jesuítas que lhe sucederam (Jedin, 1957-1961, I, pp. 42, 287). Chega mesmo a endossar, em *Do poder do papa*, a doutrina quase conciliarista segundo a qual às vezes pode ser lícito "convocar um concílio da Igreja contrariamente à vontade do papa" e, se esse concílio "declarar que alguma coisa é uma questão de fé", tal decisão "não pode ser alterada pelo papa" (II, pp. 227, 277). Contudo, essas conclusões vieram mais tarde a ser refutadas pelos teóricos jesuítas, em especial por Suárez, que censura Vitoria por não ter reconhecido que "está suficientemente provado por longa tradição e pela observação dos concílios gerais que esses sempre requerem a confirmação de um papa" (I, p. 320). As duas conclusões positivas a que chegam Suárez e os outros teóricos jesuítas refletem uma tentativa muito mais consciente de dar repercussão às ambições absolutistas do papa que, àquela altura, conseguira uma definitiva ascendência sobre a Igreja, como resultado do Concílio de Trento. Todos esses autores ressaltam a tradicional idéia de que a Igreja visível é sem a menor dúvida uma autoridade legislativa independente, operando seu próprio código de direito canônico paralelo às leis civis da república, às quais jamais se submete. Como expressa Suárez, existe "um poder diretivo e coercitivo" inerente à Igreja, o qual é essencial para "dirigir os homens, pela lei", para a realização de "seus fins sobrenaturais" (I, pp. 299, 300). E todos sustentam com firmeza a tese, muito mais controversa, de que na Igreja o supremo poder legislativo permanece em todos os momentos com o papa. Isso, alegam, evidencia-se claramente nas Escrituras, em especial na promessa de Cristo, "Sobre esta pedra construirei", e em sua ordem, "Apascenta minhas ovelhas", ambas repetidas vezes citadas e comentadas pelos teóricos jesuítas. Bellarmino cita-as, em *Do sumo pontífice*, como prova de que "o poder das chaves" não apenas foi concedido a Pedro diretamente por Cristo, mas de que igual plenitude de poder deve, em conseqüência, ter sido conferida ao papa, com todo o seu vigor, enquanto um "completo poder sobre toda a Igreja" (I, pp. 495, 503). Molina refere-se a todas essas passagens, concordando em que determinam que "absolutamente ninguém na Igreja está isento da jurisdição do papa" (p. 1435). E Suárez mais uma vez é quem realiza o mais completo sumário da doutrina, bem como dos textos bíblicos nos quais ela se alicerça, concluindo que "está claro, nas Escrituras" e "nas tradições da Igreja", que "o papa recebeu diretamente de Cristo, e da força de sua posição, o poder de legislar para toda a Igreja" (I, p. 307).

Tendo chegado a essas conclusões, os tomistas passam a empregá-las contra seus inimigos, reagindo assim aos numerosos erros a respeito da Igreja que estariam sendo propagados "por todos os hereges desta época".[12] Preocupa-os primordialmente, é claro, responder aos luteranos. Agora têm condições, antes de mais nada, de refutar a doutrina luterana da *sola scriptura*, a

qual foi oficialmente descartada em conseqüência dos debates sobre o papel das tradições da Igreja, realizados na terceira sessão do Concílio de Trento. O resultado foi o repúdio da tese luterana segundo a qual as Escrituras são auto-suficientes, já que se pode provar satisfatoriamente, com base nelas, que as tradições da Igreja constituem uma fonte de revelação (Jedin, 1957-1961, II, pp. 52-98). O mesmo argumento foi mais tarde reiterado pelos defensores jesuítas da Igreja tridentina, em especial por Bellarmino em seu tratado *Do verbo divino*. Para ele, o erro fundamental dos luteranos, ao tentar estabelecer que "todo o necessário para a fé e a conduta está contido nas Escrituras", consiste em não reconhecer, que, "além da palavra escrita de Deus, precisamos da palavra não escrita, ou seja, das tradições divinas e apostólicas" (I, p. 197). Como as Escrituras se mostram com freqüência "ambíguas e desconcertantes", há "muitos lugares em que seremos incapazes de obter a certeza" se nos recusarmos a suplementá-las "aceitando as tradições da Igreja" (I, pp. 203-4).

A outra doutrina luterana repudiada pelos tomistas é a de que a verdadeira Igreja se compõe tão-somente de uma *congregatio fidelium*. Essa tese, argumentam, não só se fundamenta na desvalorização da autoridade da tradição, mas ainda é mais óbvio que se alicerça no descaso por todas as provas contidas nas Escrituras, segundo as quais a Igreja, enquanto corpo, necessita sempre ser guiada por uma cabeça, ou seja, pelo papa. Já encontramos essa sedutora e decisiva metáfora utilizada contra os luteranos na *relectio* de Vitoria intitulada *Do poder da Igreja*. Reza o argumento essencial do autor que, estando claro nas Escrituras que a Igreja, tanto quanto a república secular, assume a forma de um corpo visível e jurisdicional, a concepção luterana de uma comunidade invisível encerra um absurdo. Isso porque, "se dermos ouvidos a Lutero, parecerá que o pé pode dizer à cabeça: 'Não és necessária a nós'" (p. 132). A mesma imagem da Igreja como um corpo que pode ter apenas uma cabeça é ressaltada pelos defensores do papado no Concílio de Trento, e usada polemicamente contra os luteranos por vários dos teóricos jesuítas que se seguiram, em particular Bellarmino em seu tratado *Do concílio*. "Quando Lutero alega que a Igreja nada mais é do que o fiel povo de Cristo", esquece que "a verdadeira Igreja, da qual falam as Escrituras", constitui "uma assembléia visível e palpável de pessoas, tanto quanto o povo de Roma, o Reino da França ou a República de Veneza." E como ela é "um corpo vivo e visível, com membros vivos", precisa ser guiada e dirigida por "uma só cabeça, um pastor de toda a Igreja" (II, pp. 317-8).

Os teóricos da Contra-Reforma conseguem também refutar os vários hereges a quem consideram simpatizantes dos luteranos, em especial os humanistas erasmianos. Primeiro, denunciam a crítica humanista à autoridade da Vulgata e o decorrente clamor por uma tradução oficial da Bíblia nova e

depurada. O que torna intolerável essa exigência, argumentam, é que desvaloriza as tradições da Igreja, que santificaram as traduções existentes graças a um "longo e variado uso" (Jedin, 1957-1961, II, p. 92). O resultado lógico de tal resposta, incorporada ao *Decreto sobre a edição e uso dos livros sagrados*, baixado pelo Concílio de Trento em 1546, foi a exigência de que "a antiga tradução latina, em uso por centenas de anos e aprovada pela Igreja", seja agora "considerada oficial", de modo que ninguém deva "ousar ou conjeturar rejeitá-la, sob pretexto algum" (p. 18).

Finalmente, os doutrinários da Contra-Reforma reagiram à heresia implícita na ambição humanista de reformar o tradicional sistema de instrução clerical da Igreja, concentrando-o na catequese individual e no estudo da Bíblia. Diversos *spirituali*, liderados pelo cardeal Pole no Concílio de Trento, ainda nutriam uma tênue esperança de que, se a Igreja aceitasse essas reformas, poderia ser viável estabelecer alguma forma de união com os protestantes, evitando-se, assim, um cisma definitivo (Fenlon, 1972, p. 124). Entretanto, os dominicanos, e especialmente Soto em suas decisivas intervenções na quarta sessão do Concílio, sustentaram que tais propostas não só encarnavam um individualismo herético — quase uma doutrina da *sola scriptura* —, mas também, por isso mesmo, deixavam de conferir o devido valor aos métodos tradicionais de ensinamento da Igreja, em especial à técnica da escolástica, que Soto considerava "indispensável ao debate teológico" (Jedin, 1957-1961, II, p. 118). O resultado foi uma vitória decisiva da escolástica sobre o humanismo, tendo como conseqüência imediata a retirada de Pole e seus simpatizantes ecumênicos do Concílio de Trento (Fenlon, 1972, pp. 169-73). A longo prazo, a importância de tal decisão se revelou no fato de que, ao rejeitar o programa dos humanistas com a mesma firmeza com que rejeitara o dos luteranos, a Igreja tridentina tomou a decisão cuidadosamente ponderada — e, como se viu, conclusiva — de afastar todas as perspectivas de uma união com as seitas protestantes, por aquela época em plena expansão. Reafirmando com tanta intransigência a concepção tradicional da Igreja, acabou também por acarretar o fim de sua aceitação universal.

A TEORIA DA SOCIEDADE POLÍTICA

Ao mesmo tempo que reagiam dessa forma aos inúmeros erros que vinham sendo difundidos sobre a natureza da Igreja, os tomistas desenvolveram uma teoria igualmente sistemática da sociedade política, em consciente oposição a "todos os hereges desta época". Afastaram-se, deliberadamente, da escolástica tal como fora concebida por Occam e seus discípulos, considerando-a próxima demais — em especial no ceticismo demonstrado em sua

análise dos poderes humanos de raciocínio — das heresias dos luteranos. Recorreram então à tese fundamental da *via antiqua*, segundo a qual o homem tem a capacidade de usar seu raciocínio para criar os alicerces morais da vida política. Foi com base nessa rejeição da *via moderna* que os defensores da Contra-Reforma construíram sua teoria ortodoxa da sociedade política.

O passo fundamental dado pelos tomistas, ao discutir o conceito de sociedade política, consistiu em retomar a concepção aquinate de um universo regido por uma hierarquia de leis. Em primeiro lugar colocaram a lei eterna (*lex aeterna*) pela qual age o próprio Deus. A seguir, vem a lei divina (*lex divina*), que Deus revela diretamente aos homens nas Escrituras e sobre a qual a Igreja foi fundada. Segue-se a lei da natureza (*lex naturalis*, às vezes denominada *ius naturale*), que Deus "implanta" nos homens, a fim de que sejam capazes de compreender Seus desígnios e intenções para o mundo. E por último aparece a lei humana positiva, diversamente designada por *lex humana*, *lex civilis* ou *ius positivum*, que os homens criam e promulgam para si próprios com o objetivo de governar as repúblicas que estabelecem.

A essência da teoria da lei natural desenvolvida pelos tomistas pode, em conseqüência, ser expressa em termos das relações por eles identificadas entre a vontade divina, a lei da natureza e as leis humanas positivas promulgadas em cada república. A interpretação que dão a essas relações, por sua vez, pode ser sintetizada na forma de duas proposições, que todos eles endossam. A primeira associa a idéia da lei humana positiva com a lei da natureza. Eles salientam que, para que as leis positivas criadas pelos homens assumam o caráter e autoridade de leis genuínas, devem ser compatíveis, em todos os momentos, com os teoremas da justiça natural propostos pela lei da natureza. Assim, essa última fornece uma estrutura moral dentro da qual devem operar todas as leis humanas; inversamente, o objetivo dessas leis humanas consiste apenas em fazer vigir, no mundo (*in foro externo*), uma lei superior que todo homem já conhece em sua consciência (*in foro interno*). Essas afirmações são defendidas com grande empenho por todos os teóricos dominicanos. Como explica Soto, "toda lei humana deve derivar da lei da natureza", para que não perca seu caráter legal (fos. 17b, 18a). E posteriormente todos os teóricos jesuítas reiteram essas asserções. Segundo a conclusão de Suárez, "uma lei que não se caracteriza por sua justiça ou correção não é uma lei, não tem força para se fazer cumprir e jamais deve ser obedecida" (p. 39).

A outra proposição endossada por eles associa a lei da natureza à vontade de Deus e, portanto, às leis divinas e eternas. A lei da natureza, afirmam, possui dupla essência. Ela incorpora a qualidade de lei por ser *intellectus* (intrinsecamente justa e racional) e por ser *voluntas* (a vontade de Deus). Por

conseguinte, esses autores assumem uma posição tomista, a meio caminho entre os primeiros realistas, de um lado, para quem a lei da natureza era legítima simplesmente por ser justa, e, de outro, os nominalistas, que apareceram mais tarde e para os quais tal lei era legítima porque expressava a vontade de Deus. Suárez menciona Gregório di Rimini como um dos principais representantes da perspectiva dos primeiros realistas, observando que sua tese parece tornar a lei da natureza imune a alterações até por parte do próprio Deus. Suárez associa a posição dos nominalistas mais recentes principalmente a Occam e seus discípulos, em especial Almain e Mair. Nessa alternativa, o problema que percebe é que ela parece abandonar toda esperança de compreender a lei da natureza não apenas como um arbitrário *fiat* (*lex praescriptiva*), mas também como um conjunto de regras justas que se evidenciam por si mesmas. A principal conclusão de Suárez, e de outros jesuítas a quem cita, é que ambos os extremos devem ser evitados, para que a lei da natureza possa ser tratada como uma lei genuína (o que significa que deve ser produto da vontade de um legislador) e também como a base da justiça na sociedade política (o que significa que deve especificar o que é intrinsecamente correto) (I, pp. 96-104).

É verdade que alguns dos primeiros teóricos dominicanos, talvez no anseio de se emancipar da *via moderna*, tendem a afastar-se dessa posição intermediária, inclinando-se acentuadamente para a conclusão — realista — de que a lei da natureza não passa de um ditado do raciocínio correto. Soto, por exemplo, é criticado por Suárez por ter praticamente recaído no erro segundo o qual "a lei é apenas um ato do intelecto" (I, p. 17). Contudo, se examinarmos os teóricos jesuítas que se sucederam, constataremos em todos uma recusa categórica a distinguir entre a vontade e a inteligência de Deus, ao discutir Seu papel enquanto legislador.[13] Devemos a Molina uma exposição muito firme e repetitiva da necessidade de que o conceito de lei inclua o elemento *voluntas* tanto quanto o *intellectus*, conclusão essa que ele afirma, o que em seu caso não é de surpreender, ter sido "copiosamente demonstrada" (pp. 1676, 1701 *etc.*). Suárez reitera a mesma doutrina com igual ênfase, e encerra seu levantamento historiográfico das várias teses sobre a questão repetindo que "se deve adotar uma posição intermediária", que nos permita reconhecer que, embora a lei da natureza seja com certeza "indicativa" em virtude de ser inerentemente justa, é também "imperativa", em razão de incorporar a vontade de Deus (I, pp. 100-4).

A adoção dessa posição intermediária capacita esses autores, por sua vez, a deduzir duas doutrinas decisivas e contrastantes sobre a relação entre a lei da natureza e as leis divinas contidas nas Escrituras. Em primeiro lugar, salientam as conexões. Como a lei da natureza é também a vontade de Deus, os mandamentos e proibições das leis positivas divinas encontrados na Bíblia não podem diferir dos ditames da lei da natureza, devendo, ao contrário, estar

contidos nos mesmos. (Hobbes mais tarde haveria de agarrar-se, com enorme astúcia, nesse argumento.) Eles admitem, é claro, que se deve respeitar uma distinção fundamental entre as leis do Novo e do Velho Testamento. Segundo Vitoria, em *Do poder da Igreja*, a vinda de Cristo trouxe "um poder inteiramente novo" e, portanto, "pôs fim ao poder espiritual que existia no Velho Testamento" (p. 54). Entretanto, esses autores ainda insistem em apontar duas ligações entre a lei da natureza e a lei de Deus. A primeira é que, embora o advento de Cristo nos liberte da escravidão da Lei Antiga (o momento preciso dessa ocorrência tornou-se objeto de disputa entre os estudiosos), isso não significa, como afirmam os luteranos, que nos liberte da servidão à lei. Como explica Soto, as leis do Novo Testamento destinam-se apenas a "incutir mais fortemente em nós" os ditames da lei da natureza, que já foram "inscritos em nosso coração" por Deus, mas que, não obstante, tendemos a negligenciar, em razão de nossa natureza decaída, a menos que sejamos constantemente lembrados do que eles ordenam (fo. 61a). A outra ligação consiste em que, mesmo sob essa nova ordem, as injunções do Velho Testamento ainda retêm o caráter de lei. Como o Código Mosaico é considerado representante da vontade de Deus, ele não pode diferir dos ditames da lei da natureza, conquanto possa ser menos abrangente. Em conseqüência, como salientam em especial Molina e Suárez, qualquer genuíno código de leis que possamos tentar estabelecer terá de incluir todos os comandos e proibições que Deus deu a conhecer, originalmente, no Decálogo (Molina, p. 1690; Suárez, I, pp. 104-5).

A outra tese sustentada por esses autores, a contrastar com a primeira, é que, como a lei da natureza constitui também um raciocínio correto, não precisamos ter conhecimento algum da revelação ou da lei positiva divina para conseguir compreender e seguir seus princípios essenciais. A lei da natureza, em suma, é dada a conhecer aos homens simplesmente enquanto homens. A idéia é apresentada por esses autores, com algumas variações sem importância, mediante o recurso a um mesmo conjunto de metáforas. Segundo Soto, devemos conceber a lei da natureza como algo "impresso" (*impressa*) em nossa mente, de modo que "existe como um hábito em nós" (fo. 9b). Para Molina, cumpre imaginar a lei da natureza como "nada além de uma faculdade intelectual natural" que foi "implantada em nós" (*indita nobis*) (p. 1681). E Suárez recomenda que a consideremos como tendo sido diretamente "escrita em nossa mente" (*scriptam in mentibus*) pela mão mesma de Deus (II, p. 645). Foi com base nessas imagens que se afirmou ser o nosso conhecimento dos princípios da justiça natural totalmente independente de qualquer conhecimento da revelação ou das Escrituras. A idéia oposta foi definitivamente refutada por Laínez e Salmerón, no ataque que dirigiram, durante o Concílio de Trento, à concepção da "dupla justiça" (Pas, 1954, pp. 32-3, 51). Laínez, em particular, causou profunda impressão, segundo Jedin, com seu

elaborado discurso em defesa da tese tomista de que "já possuímos a justiç[a] de Cristo em nosso senso inato de justiça" (Jedin, 1957-1961, II, p. 256; Pa[s,] 1954, p. 38). O mesmo argumento foi mais tarde reiterado por todos os teór[i]cos jesuítas. Sabe-se que Molina se mostrou bem menos seguro do que o[s] demais nesse tópico, porém até mesmo ele concluiu que, como "conhecemo[s] naturalmente os princípios e conclusões concernentes aos assuntos morais", não há razão em geral para duvidar de que "somos capazes de chegar a con[]clusões a respeito de assuntos morais apenas com a luz de nossa inteligência" (pp. 1701, 1702). Suárez revelou firmeza bem maior ao dizer que "não dev[e] ser possível a ninguém negligenciar" a lei da natureza, pois "todos os homens desde o início da criação, têm com efeito estado sujeitos a ela" (I, p. 65). E Bellarmino, em seu tratado *Dos membros da Igreja*, chegou a antecipar a fórmula que Grotius mais tarde tornaria célebre, ao discutir o mesmo tema: "mesmo que, *per impossibile*, o homem não fosse criação de Deus", ainda assim seria capaz de interpretar a lei da natureza, pois "continuaria sendo uma criatura racional" (III, p. 18).

Mas, apesar de suas tendências essencialmente tomistas, esses autores também são responsáveis por fazer aparecer uma importante simplificação, e nesse sentido uma alteração, da tradicional análise tomista da lei da natureza. Tomás de Aquino, discutindo a lei na *Suma teológica*, distinguiu com muita clareza as leis locais de cada sociedade (a *lex positiva* ordinária) e as leis que podemos constatar existir em todas as nações (denominadas *ius gentium*). Sugeriu então que, embora se possa afirmar que a lei da natureza fornece a base moral para as leis positivas das repúblicas consideradas uma a uma, o mesmo fundamento moral pode ser suprido, no caso das leis que sejam comuns a todas as sociedades, pelo conceito de *ius gentium*, ou lei das nações (p. 115). Portanto, Aquino indicava que o conceito de lei das nações é análogo ao conceito de lei da natureza, porém separado desse, e separado também, no sentido de ser mais fundamental, das leis positivas ordinárias. A posição de destaque assim constituída e atribuída à lei das nações foi a de explicar como é possível que as instituições que constatamos existir em todas as sociedades conhecidas (como as práticas de compra e venda e a propriedade privada) sejam capazes de ser estabelecidas e dirigidas de acordo com os princípios do raciocínio correto e da justiça natural (pp. 115-7).

Esse método de distinguir entre *lex naturalis*, *ius gentium* e *lex positiva* foi aceito, a princípio, pelos tomistas do século XVI; uma versão se pode encontrar, por exemplo, na dissertação de Vitoria a respeito das idéias de santo Tomás de Aquino sobre a lei da natureza e das nações.[14] Entretanto, tal método tendeu a gerar confusões, em especial no que respeita à correta demarcação entre esses dois tipos de lei, agravadas, em vez de resolvidas, pelas várias tentativas de então para distinguir entre leis da natureza "primá-

rias" e "secundárias". Estava óbvia a conveniência de uma simplificação, e também era evidente que apenas seria possível um de dois passos fundamentais.[15] Um deles consistiria em afirmar que a lei das nações de fato fazia parte da lei natural. Essa era a tese tradicional dos juristas civis, baseada nas páginas iniciais do *Digesto*, e vários juristas espanhóis — como Covarrubias — vieram então a reafirmar essa idéia com redobrada ênfase. Já a alternativa residia em sugerir, ao contrário, que a lei das nações deveria ser considerada um aspecto da lei humana positiva, e tratada apenas como uma coleção de critérios amplamente aceitos, e não uma série de deduções (ou exemplos) do próprio raciocínio correto. Essa possibilidade parece ter ocorrido a Vitoria, que a ela fez alusão — com certa inconsistência — em diversos trechos de suas obras políticas. Sugestão semelhante foi avançada com maior ousadia por Soto, embora ainda em estilo bastante incoerente.[16] Mas, quando passamos ao estudo de Molina e Suárez, vemos esses argumentos ser arquitetados com confiança bem superior, para, pouco depois, encontrar a teoria reiterada em sua forma clássica, por Grotius, em *A lei da guerra e paz*. Suárez chega a tentar demonstrar, com certa má-fé, que na verdade já santo Tomás de Aquino tentara afirmar aquilo que o próprio Suárez tinha como certo, ou seja, que a lei das nações "difere em sentido absoluto da lei natural", sendo "patentemente um caso de lei humana positiva" (I, p. 153; cf. Wilenius, 1963, pp. 63-5).

Essa conclusão, porém, gerou uma dificuldade embaraçosa com relação ao conceito de propriedade privada. O direito de possuir bens sempre fora tratado, na teoria tomista da sociedade política, como parte da lei da natureza — tese essa que Vitoria ainda parece endossar. Mas, uma vez admitido que a lei das nações simplesmente representa um aspecto da lei humana positiva, disso se seguia que a propriedade privada teria sido primeiro instituída por uma autoridade em nada superior à das leis que os homens editam para si mesmos após a constituição das repúblicas. E essa conclusão trazia consigo uma implicação um tanto radical e inconveniente: parecia que, em conseqüência, os direitos dos que possuíam bens podiam, em princípio, ser alterados ou mesmo abolidos, sem que isso significasse uma afronta direta aos princípios da justiça natural.

Era precisamente essa implicação que os anabatistas já haviam começado a explorar, e que os *levellers* da revolução inglesa transformariam um século mais tarde num dos principais alicerces de seus mais radicais argumentos políticos. Por motivos óbvios, porém, os expoentes mais ortodoxos da teoria da lei natural da sociedade política envidavam esforços por evitar, a todo custo, essa conseqüência. A melhor saída para o dilema — depois adotada e exposta em sua forma definitiva por John Locke — era, obviamente, invocar a interpretação da lei da natureza proposta pelos juristas, de preferência à dos teólogos, e afirmar com toda a clareza que o direito de possuir bens

era um direito natural, e não um mero privilégio derivado da lei positiva. Porém, como já haviam fechado as portas a essa possibilidade, os tomistas viram-se forçados a recorrer a uma distinção que santo Tomás originalmente estabelecera entre as injunções "positivas" e "negativas" da lei da natureza — entre o que Suárez chamou seus aspectos "preceptivos", em oposição a seus aspectos meramente "permissivos" (I, p. 129). Isso lhes permitiu sugerir que, embora a posse comunitária, em oposição à privada, possa em certo sentido ser uma injunção da lei da natureza, ela é apenas uma injunção negativa, cuja função está em nos lembrar que (na expressão de Suárez) "toda propriedade seria possuída em comum por força dessa lei se por acaso os homens não houvessem decidido introduzir um sistema diferente" (I, p. 129). Isso lhes permitiu argumentar que a lei da natureza pode ser usada para sancionar tanto a manutenção como a supressão da propriedade comunitária. Com isso, foram capazes de chegar à conclusão bem conveniente — mais tarde assumida por Grotius — de que a questão de se deve ou não haver uma divisão da propriedade foi deixada aos homens, para que eles próprios a decidissem. Isso, porém, de tal modo que a decisão de instituir uma divisão não fosse um mero aspecto da lei positiva, já que ela "faz parte da lei da natureza negativamente falando", como afirma Suárez, da mesma forma que se a decisão tomada houvesse sido a de manter a primitiva condição de propriedade comunitária (I, p. 130).

Uma vez aceito que a lei das nações representa um aspecto da lei humana positiva, foi bem fácil chegar a outra conclusão, fadada a exercer extrema influência: como essa forma de lei é conhecida em cada sociedade política (*intra se*), ela tem de poder ser formulada de modo a compor um código legal especial para regulamentar as relações entre diferentes sociedades (*inter se*) (Barcia Trelles, 1933, pp. 458-62). Essa sugestão já está implícita na exposição de Vitoria sobre a lei das nações, em *Do poder civil*. Vitoria aqui descreve essa lei como um conjunto de preceitos "criados pela autoridade do mundo todo", que servem para assegurar que existam "regras justas e convenientes para todos os que nele vivem", e que têm a força "não apenas de pactos ou acordos entre os homens, mas de leis genuínas" (p. 207). Isso fez que Vitoria fosse considerado, muitas vezes, o "criador" do moderno conceito de direito internacional (por exemplo, Scott, 1934, p. 98). É verdade que isso implica conceituar sua argumentação — que, de todo modo, está longe de apresentar plena coerência — em termos que ele próprio não teria reconhecido. Mas não há dúvida de que, em fins do século XVI, devido ao progressivo refinamento da idéia fundamental de que a lei das nações constitui simplesmente um aspecto da lei humana positiva, os teóricos jesuítas do período posterior foram capazes de legar a Grotius e seus sucessores uma análise do direito internacional passível de ser identificado como um código

especial de direito positivo, porém alicerçado em princípios da justiça natural (Barcia Trelles, 1933, pp. 391-6, 415-21).

Ao ressaltar a capacidade, inerente a todos os homens, de compreender a lei natural, a principal meta polêmica dos tomistas foi refutar a convicção herética de que o estabelecimento da sociedade política é diretamente ordenado por Deus. Eles desejavam, ao contrário, alcançar meios de afirmar que todas as repúblicas seculares devem ter sido em sua origem instituídas por seus cidadãos como um meio de realizar objetivos puramente mundanos. Contudo, é óbvio que para chegar a essa conclusão não basta comprovar a capacidade do homem para usar a lei inscrita em seu coração como base para a construção de um sistema de leis positivas. Isso porque é claramente a necessidade, e não apenas a possibilidade, de criar uma república que precisa ser demonstrada, para haver alguma perspectiva de se provar que é de fato errado descrever a sociedade política como sendo uma dádiva de Deus, e não uma invenção do próprio homem.

Os tomistas evidentemente estavam cônscios dessa dificuldade, e procuraram superá-la examinando a natureza da situação na qual se poderia dizer que os homens se encontram "simplesmente na natureza das coisas". Seu objetivo era estabelecer que essa não seria uma condição política, inferindo assim que, como nenhuma república possui uma existência natural, todas devem ter sido deliberadamente criadas — por assim dizer em algum estágio posterior — por uma forma de ação combinada de seus cidadãos.

Isso significa, com efeito, deduzir a necessidade e, em conseqüência, as características da sociedade política a partir de um "estado natural" imaginário. É verdade que esses teóricos raramente empregam a fórmula consagrada do "contrato social" para analisar a formação do Estado. Suárez prefere sempre derivar o poder do homem para fazer leis e instituir repúblicas, partindo de um exame do que se poderia dizer "existir de imediato na própria natureza das coisas".[17] Entretanto, não há dúvida de que esses autores possuem o conceito de estado de natureza mesmo quando não possuem o termo, e de que já reconhecem o valor heurístico de empregá-lo como um expediente para elucidar a relação entre as leis positivas e os teoremas da justiça natural. Ademais, seria errado sugerir (como fizeram alguns comentaristas) que a própria frase jamais tenha sido usada por esses teóricos (Copleston, 1953, p. 348). Molina, por exemplo, refere-se em várias passagens à condição da humanidade *in statu naturae*, imaginando o *status naturae* como uma situação na qual se poderia afirmar que todos os homens se encontravam depois de cometido o pecado original e antes de se estabelecerem as sociedades políticas (por exemplo, pp. 1688-9; cf. Romeyer, 1949, pp. 40-2).

A principal tese dos tomistas a respeito dessa condição original ou natural é que ela deve ser definida como um estado de liberdade, igualdade e independência. A primeira objeção mencionada por Vitoria, ao discutir a possibilidade da sujeição política em *Do poder civil*, é o fato fundamental de que "o homem foi criado livre" (p. 183). Soto repete essa afirmação, dizendo: "Todos os homens nascem livres por natureza" (fo. 102b). E Suárez concorda em que a principal dificuldade para explicar as origens da autoridade política legítima deriva "do fato de que, na natureza das coisas, todos os homens nascem livres" (I, p. 165). A qualidade dessa liberdade natural, argumenta Vitoria, é tal que, "antes de os homens se congregarem" em repúblicas, "nenhum homem era superior a todos os outros" (p. 182). Soto mais uma vez argumenta que, embora as capacidades dos homens possam diferir em ampla medida, nunca se pode julgar que isso contradiga o fato de que a liberdade natural confere a todos esses homens uma condição de igualdade e independência (fos. 102b-103a). E Suárez aceita a mesma conclusão de que "nunca se pode afirmar que um homem, na natureza das coisas, possua poder maior que o poder de qualquer outro" (I, p. 164). Essas conclusões são então corroboradas, especialmente no caso dos teóricos jesuítas do período posterior, pela referência ao fato de que, na natureza das coisas, ninguém está restrito pelo poder de leis humanas positivas. Como observa Molina, o *status naturae* não inclui o direito do domínio (p. 1869). E, segundo ressalta Suárez, "como, na natureza das coisas, todos os homens nascem livres, nenhuma pessoa tem jurisdição política sobre qualquer outra, assim como não se pode dizer que uma pessoa tenha o domínio de outra" (I, p. 165).

Vários autores corroboram esse conceito básico mediante uma crítica explícita à tese do patriarcalismo. Já reconhecem — assim como fariam um século mais tarde Locke, Sidney e os demais contestadores do patriarcalismo — a necessidade de combater essa concepção da autoridade política e demonstrar que (como observa Soto) "o direito e domínio paterno" deve ser totalmente distinto do "justo domínio político" (fos. 70a-b). Suárez apresenta a mais completa exposição sobre esse assunto. A tese que examina — e que associa a Crisóstomo — é a de que, "como todos os homens foram formados e procriados a partir somente de Adão, parece que está estabelecida a razão para uma subordinação original a um único governante" (I, p. 165). Suárez responde a essa proposição retomando um argumento que os occamistas e tomistas haviam empregado com freqüência, e que já encontramos em seguidores de Occam como Almain e Mair. Ele afirma que "Adão com certeza possuiu originalmente o poder doméstico, porém não o político". Concorda em ser compatível com a liberdade natural da humanidade que "Adão possa, no início da criação, ter possuído a primazia e, portanto, uma forma de domínio sobre todos os homens", pois "ele teve poderes sobre sua esposa, bem como

o poder de um pai sobre os filhos, enquanto esses não eram independentes dele". Mas nega que isso nos autorize a "afirmar que Adão, na natureza das coisas, possuísse uma supremacia política", já que "não é de fato o direito do progenitor, simplesmente por força da lei natural, ser considerado também rei de seus próprios descendentes" (I, p. 165).

Há, porém, dois pontos importantes em que esses autores circunscrevem seu compromisso com a idéia de que a condição natural do homem seria de completa liberdade e independência. Primeiro, ao caracterizar essa condição pela ausência de leis positivas, eles frisam que não estão sugerindo, de modo algum, que possa haver um estado marcado pela completa inexistência de lei. Ao contrário: afirmam que um estado natural seria governado, em todos os momentos, por uma autêntica lei. Isso, aliás, não passa de corolário do fato de que a lei da natureza, como salienta Molina, é de conhecimento geral e está ao alcance de todos os homens, em qualquer condição em que se encontrem (p. 1689). Suárez desenvolve o mesmo argumento ao discutir "se a lei da natureza constitui um todo único" (I, p. 107). Afirma que essa lei é conhecida por toda a humanidade como "uma lei única, em todas as épocas e em todos os estados da natureza humana" (I, p. 109). "Ela não deriva de algum estado específico em que se possa encontrar a natureza humana, mas da essência dessa própria natureza" (I, p. 109). Isso significa que é impossível qualquer homem, em qualquer condição, "ignorar de algum modo seus princípios primários". Em conseqüência, mesmo antes do estabelecimento da sociedade política, os ditames dessa lei já haveriam de estar plenamente presentes "no coração dos homens" (I, p. 109).

A outra limitação por eles ressaltada é que, ao caracterizar a condição natural do homem pela sua liberdade e independência, não sugerem, em absoluto, que em algum momento se trate de um estado solitário ou puramente individual. Criticam, especificamente, a tese estóica — esposada por Cícero e endossada por numerosos humanistas — de que, antes de se formarem as sociedades civis, os homens teriam começado a vida como errantes solitários. Insistem, assim, no típico axioma tomista segundo o qual, como explica Vitoria em *Do poder civil*, "é de fato essencial ao homem jamais viver sozinho" (p. 177). Bellarmino, em seu tratado *Dos membros da Igreja*, refere-se explicitamente aos que falam de "um tempo em que os homens vagavam sem rumo, à maneira de animais selvagens", e manifesta sua convicção de que "é impossível ter existido uma época como essa" (III, p. 10). A mesma tese é reiterada por Suárez, que aliás é quem revela por que esses pensadores se preocupam tanto em refutar toda e qualquer insinuação de se imaginar a condição natural do homem como um estado solitário e pré-social. A ser assim, diz ele, decorreria que "qualquer poder sobre toda uma comunidade de homens reunidos deveria ter derivado dos homens enquanto indivíduos"; ora, Suárez

empenha-se em salientar, *a contrario*, que, "embora seja verdade que esse poder existe de fato nos homens, ele não reside neles enquanto indivíduos, nem em qualquer homem em particular" (I, pp. 165-6).

Todos os tomistas apresentam o mesmo motivo para descartar a sugestão de que o homem em sua condição original teria vivido em estado de solidão: é inerente à natureza humana, entendem eles, a vida social e comunitária. Vitoria é quem melhor ilustra essa posição ao afirmar, em sua obra *Do poder civil*, que seria impossível o homem aprender ou mesmo subsistir sozinho: por isso, é essencial que nossos semelhantes "em todas as épocas vivam juntos, em sociedade" (p. 177). Todos os tomistas do período mais tardio seguem a mesma via, resumindo em geral suas idéias na tese aristotélica de que o homem é, por natureza, animal social. Soto nota que, embora os homens possam ter sido criados livres, são dotados de poderoso instinto a congregar-se, e por isso sempre os encontramos vivendo em comunidade (fo. 108b). Bellarmino segue a mesma linha de Vitoria, contrastando os animais, "que têm capacidade para ser auto-suficientes", com o homem, "que por natureza é um animal que precisa de sociedade".[18] E Suárez concorda em que, "como o homem é por natureza um animal social", a idéia de comunidade — não, obviamente, uma comunidade política, mas alguma forma de associação "doméstica" — é, "na mais ampla acepção possível, natural ao homem, constituindo, por assim dizer, [sua] situação fundamental" (I, p. 161).

Pode-se dizer que os tomistas ressaltam três características da condição natural da humanidade: ela envolveria uma comunidade natural, seria governada pela lei da natureza e teria por base o reconhecimento da liberdade, igualdade e independência natural de todos os membros. Com essa postura, elimina-se o problema que, conforme vimos, esses autores haviam constituído para si próprios ao delinear sua teoria sobre as origens da sociedade política: afirmando que a condição natural do homem é social mas não política, conseguem explicar como é que os homens não só têm capacidade, mas também sentem necessidade, de criar suas próprias repúblicas. Entretanto, essa interpretação tendia, ao mesmo tempo, a gerar uma dificuldade suplementar, que os occamistas — com sua idéia de que as sociedades políticas emergem em conseqüência do pecado — não precisavam enfrentar: se os homens naturalmente se encontram na invejável posição de viver em liberdade sob uma verdadeira lei, não fica muito claro por que teriam concordado em formar sociedades políticas e, portanto, restringir suas liberdades naturais mediante a imposição do direito positivo. Como John Locke mais tarde argumentaria em seu *Segundo tratado sobre o governo*, "se o homem em estado natural é tão livre como se afirmou, se é senhor absoluto de sua pessoa e de seus bens,

igual aos maiores e a ninguém sujeito, por que abriria mão de sua liberdade? Por que desistiria de seu império e se sujeitaria ao domínio e controle de qualquer outro poder?" (p. 368).

Como reconheceram os tomistas de percepção mais aguçada, há na verdade dois problemas distintos, porém estreitamente relacionados, que decorrem dessa questão. Um deles é o problema direto da motivação. Se todos os homens "são livres por natureza e não estão sujeitos a ninguém", como Suárez reconhece em sua análise sobre as leis humanas, e não obstante por toda parte e em todos os tempos os encontramos sujeitos a leis positivas, deve ter havido alguma razão geral e imperiosa que os terá impelido a abrir mão de suas liberdades naturais (ou que os terá levado a perdê-las) (I, p. 161). O outro problema é menos óbvio, embora Suárez em especial mostre uma aguda consciência de sua presença. Podemos caracterizá-lo como uma questão sobre o que serviria para legitimar o ato de instauração de uma república. O mais célebre enunciado desse problema encontra-se no início do *Contrato social*, de Rousseau: "O homem nasce livre, mas por toda parte se vê acorrentado". A questão não está tanto em explicar como ocorre essa mudança, mas em saber o que a pode legitimar.[19] O mesmo problema é assinalado com igual clareza por Suárez, ao encetar sua análise sobre o poder do homem para instituir as leis positivas da república. Se o homem é "livre por natureza e não está sujeito a ninguém", precisamos ser capazes de explicar "como sucede, se considerarmos simplesmente o que existe na natureza das coisas, que alguns homens possam pretender governar outros e impor-lhes uma obrigação genuína por meio de leis que eles próprios promulgam" (I, p. 161).

Incorreríamos com certeza em exagero se entendêssemos que os primeiros teóricos dominicanos terão resolvido, ou simplesmente reconhecido, essas questões. Porém, no caso dos pensadores jesuítas do período posterior, não faltaria propósito em afirmar que eles já terão elaborado um método para lidar com essas duas dificuldades remanescentes, o qual, por sua vez, ajudou a assentar os alicerces para as assim chamadas teorias do "contrato social" do século XVII. Ele consistia em apresentar um quadro do tipo de vida que poderíamos imaginar estar levando se não fizéssemos a tentativa, nos termos que John Locke mais tarde empregaria, de "tirar-nos de uma condição de mera natureza".[20]

A resposta sugerida por Molina, e em especial por Suárez, é que, se houvéssemos continuado a viver em nossas comunidades naturais e pré-políticas, sem nos submeter aos ditames do direito positivo, em pouco tempo nossa vida se veria degradada por crescente injustiça e incerteza. Isso decorre da sombria noção agostiniana da natureza humana, que esses autores introduzem nessa altura da argumentação, modificando consideravelmente a análise otimista da racionalidade e moralidade do homem com a qual estavam em essência comprometidos, em razão de suas inclinações tomistas. Continuam a reafirmar a capacidade que reside em todos os homens, em todas as épocas, de compreender e seguir os ditames da lei da natureza. Mas agora passam a salientar as implicações do fato de que todos os homens são, ao mesmo tempo e inevitavelmente, criaturas decaídas (ver Romeyer, 1949, pp. 43-5). Apesar de ter sido "inscritos em nosso coração" os preceitos da moralidade, como afirma Molina, "não obstante é fácil, especialmente ante a perda de nossa inocência, não fazer caso de muitos aspectos da moralidade e sentir incerteza quanto a muitos outros" (p. 1705). A conseqüência, observa Suárez em sua dissertação sobre a "necessidade de leis", é que "a paz e a justiça jamais podem ser mantidas sem leis apropriadas", pois "o homem comum sente dificuldade em compreender o que é necessário ao bem comum, e quase nunca envida esforços para buscá-lo ele próprio" (I, p. 13).

Essa idéia de uma propensão do homem para o egoísmo, combinada à fraqueza de sua vontade moral, conduz a uma conclusão proclamada com bastante ênfase: se continuássemos a viver nas comunidades naturais em que Deus nos colocou, jamais nos desenvolveríamos, e na verdade mal conseguiríamos sobreviver. Suárez descreve o mais completo e sombrio quadro das condições que resultariam de tal prática. A vida seria primitiva, pois não existiriam muitos dos "ofícios e artes necessários à vida humana", e não teríamos "meios de alcançar conhecimento sobre todas as coisas que precisaríamos compreender". Faltaria harmonia à vida, pois "as famílias se tornariam divididas", a tal ponto que "a paz não se poderia preservar entre os homens". E a vida com muita probabilidade seria breve, pois na ausência de um poder para impor os ditames da lei da natureza, "nenhuma ofensa poderia ser adequadamente evitada ou vingada". Portanto, o resultado, "em razão da inexistência de um poder para governar tais comunidades", não seria melhor do que um estado de "total confusão" (I, p. 162).

Podemos agora perceber, como argumentam Molina e Suárez, o que impele os homens a abrir mão de sua liberdade natural em favor das imposições da lei positiva: essa decisão é motivada indiretamente, está claro, pelo interesse pessoal. Acabamos percebendo que, se não introduzirmos algum mecanismo regulador em nossas vidas para garantir que sejam devidamente observados os ditames das leis da natureza, não poderemos esperar viver com decência e segurança. Como afirma Suárez, nossa condição natural é tal que "cada indivíduo em particular se preocupará apenas com suas próprias vantagens, que com freqüência serão contrárias ao bem comum". Isso torna "preferível" trocar essa condição por uma outra, mais estruturada, "simplesmente tendo em vista o nosso bem-estar". Reconhecemos "a necessidade adicional" de concordar com o estabelecimento de uma república e somos impelidos "a

criar alguma autoridade pública que tenha por dever a manutenção e promoção do bem comum" (I, p. 162).

Suárez endossa mais tarde essa análise, ao discutir a tese — bem diversa — de Vitoria. Esse último nega que uma instituição tão perfeita como uma sociedade política pudesse erigir-se sobre alicerces torpes, como os nossos mútuos cálculos egoístas. Examinando a questão em seu *Do poder civil*, aceita que a razão essencial para se estabelecer uma república é que "nenhuma sociedade pode continuar a se manter sem alguma força e poder para governá-la e provê-la", pois, "se todos os homens permanecessem iguais e ninguém jamais fosse submetido a poder algum, cada indivíduo apenas seguiria seus próprios desejos e buscaria seu próprio prazer, em direções totalmente díspares", e em conseqüência "a sociedade necessariamente se faria em pedaços" (p. 179). Mas Vitoria julga que a decorrente necessidade de formalizar nossas comunidades naturais deve ter-nos sido infundida diretamente por "uma força providencial", e de forma mais específica pela vontade do próprio Deus, "por quem é ordenado todo poder" (pp. 172, 179). Assim, critica o erro que consiste em "supor que as origens das nações e repúblicas possam ser tratadas como invenções humanas" (p. 179). Entretanto, quando Suárez vem a examinar essa análise, critica Vitoria por suas evidentes confusões[21] e por sua aparente aceitação da suposição — herética — segundo a qual "o poder de criar uma república é imediatamente concedido por Deus enquanto autor da natureza" (I, p. 166). Isso implica considerar Deus causa material e eficiente da sociedade política, quando na verdade "Deus não concede esse poder como um ato ou dom especial, distinto da criação" (I, p. 167). Ele apenas dá aos homens o poder de criar por si mesmos suas repúblicas, colocando-os numa situação e dotando-os de tais capacidades que esse ato de criação se torne necessário e possível (I, p. 167).

Os tomistas também se valem de sua interpretação da condição natural do homem para responder à questão clássica que Rousseau, mais tarde, também abordaria: como é possível operar, legitimamente, a passagem da condição de liberdade natural para a das restrições impostas pela sociedade política? A resposta sugerida pelos tomistas é que, como numa comunidade natural acabaríamos por reconhecer a impossibilidade de manter a justiça, julgaríamos racional dar nosso livre consentimento à instituição de uma república, concordando mutuamente em limitar nossas liberdades a fim de alcançar, por esse meio indireto, maior grau de independência e segurança para nossa vida, liberdade e estado. Portanto, é por meio do consentimento, segundo todos esses autores, que a transição para a sociedade política tem condições de legitimar-se enquanto passagem. Vitoria defende essa idéia de modo enfático em seu *Do poder civil*, afirmando ser indispensável o consenso (*consensus*) em todos os casos nos quais o povo "transfere seus poderes a alguém, pelo bem

da república" (p. 192). Soto concorda, salientando "a necessidade de que o povo consinta (*consentiat*)" antes que "qualquer governante possa ser instituído" (fos. 108a-b). E a mesma conclusão é depois reiterada por todos os teóricos jesuítas. Molina assim exige que o poder de todo governante esteja "em concordância com a vontade e a aprovação" (*arbitrio ac beneplacito*) do povo (p. 1869). E Suárez resume em tom mais polêmico o mesmo argumento, retomando sua crítica a Vitoria por não ter ele reconhecido que, embora "o poder político indubitavelmente se origine da lei natural", sua instituição "deve, não obstante, ser fruto da escolha humana" (I, p. 168). Suárez admite que os homens têm um motivo forte e quase irresistível para instituir sociedades políticas, porém nega que "sejam compelidos de modo absoluto, por força da lei natural, a essa linha de ação" (I, p. 168). Resta ainda uma escolha, cabendo à comunidade fazê-la. Isso porque, "na natureza das coisas, o poder de organizar a república reside imediatamente na comunidade" — e disso "decorre que, para ser legítimo conferir tal poder a um determinado indivíduo, na qualidade de príncipe supremo, é essencial que ele lhe seja concedido com o consentimento da comunidade" (*ex consensu communitatis*) (I, p. 169).

O conceito de consentimento é utilizado, portanto, por todos esses autores, para explicar como sucede que um indivíduo livre se torne súdito de uma república legítima. É importante salientar tal ponto, pois muitas vezes se alegou, erroneamente, que esses autores estariam afirmando que "o teste decisivo da validade jurídica de qualquer sistema de governo é o consentimento dos governados" (Fichter, 1940, p. 307). Entretanto, como vimos, eles julgam que a questão de se um sistema de governo estabelecido é válido ou não juridicamente nada tem a ver com o consentimento, e sim com a questão de se as ordens do governo são congruentes com a lei natural. Na verdade, vários desses pensadores afirmam, com toda a clareza, que o consentimento dos governados não precisa ser formalmente obtido em todas as ocasiões, como condição para a legitimidade das ações do governo. Vitoria, por exemplo, é bem explícito ao observar que o governante não está necessariamente obrigado pela *Lex Regia* a seguir qualquer conjunto específico de procedimentos constitucionais, enquanto para Molina e Suárez apenas numa certa gama de casos (destacando-se a tributação) é essencial assegurar o consentimento dos representantes do povo antes de legitimamente pôr em vigor uma lei. Em suma, a idéia de consentimento não é usada para estabelecer a legitimidade do que acontece na sociedade política; é empregada unicamente para explicar como uma sociedade política legítima vem a ser instituída.[22]

A idéia de que todo organismo político legítimo deve ter origem num ato de consentimento era, obviamente, um lugar-comum escolástico, que os seguidores de Occam, assim como Tomás de Aquino, sempre haviam enfati-

zado. Contudo, não há dúvida de que essa concepção foi estudada com novo alento graças aos tomistas do século XVI, em particular Suárez, cuja análise do tema no *Tratado das leis e de Deus legislador* pode ser considerada como tendo fornecido as diretrizes para a abordagem do mesmo tópico por alguns dos principais autores constitucionalistas do século XVII. O primeiro aspecto especialmente ressaltado por Suárez é que o ato de consentir constitui o único meio pelo qual pode ser criada uma república legítima. "O poder civil sob qualquer forma, para que seja justo e legítimo, deve resultar de uma concessão direta ou indireta da comunidade, não podendo de outro modo ser mantido com legitimidade" (I, p. 169). É óbvio que Suárez não é ingênuo a ponto de sugerir que seja esse o único meio pelo qual toda república que se pretende legítima terá sido efetivamente fundada. Ele admite que "com freqüência foram criados e até mesmo usurpados Impérios e reinos por meio da tirania e da força" (I, p. 164). Reconhece também o conceito de *praescriptio*, ou seja, a idéia de que uma pessoa acabaria tendo o dever de "aceitar um determinado governante com o decorrer do tempo", muito embora esse possa inicialmente ter alcançado sua posição "por força injusta" (I, p. 169). Entretanto, nenhuma dessas aparentes alterações muda a postura básica de Suárez. Quando examina o fato indiscutível de que muitas repúblicas foram fundadas por meio de conquista, adota uma postura de absoluta intransigência — que foi depois assumida por Locke e é bem mais radical que a de Grotius ou Hobbes. A esse problema, Suárez responde apenas que, "se um reino vem a ser criado por meios puramente injustos, não se pode dizer que o governante possua genuína autoridade legislativa" (I, p. 169). Aliás, ele não se contradiz ao admitir que possa haver um direito de governar adquirido por usucapião, pois argumenta que a única razão de ser aceitável esse conceito é por enquadrar-se no de consentimento. Afirmar que um povo "admite" uma autoridade nascida da força equivale a dizer que "a origem dessa autoridade pode ser identificada num ato de transmissão e concessão por parte do povo" (I, p. 169). Por conseguinte, "pode-se afirmar, afinal, que esse modo de adquirir poder inclui, em certo sentido, o consentimento da república" (I, p. 169; cf. Wright, 1932, pp. 38-9).

Suárez revela a força dessa tese ao utilizá-la para repudiar duas posturas políticas tradicionais, que haviam alcançado enorme difusão na Europa católica. Uma delas era a tese dos canonistas — amplamente compartilhada por vários juristas, como observa — segundo a qual "o poder político é conferido por Deus a um determinado príncipe, e deve sempre ter continuidade, por um processo de sucessão hereditária, numa determinada pessoa" (I, p. 164). Suárez replica que essa conclusão pressupõe o esquecimento de que "é essencial que o primeiro possuidor tenha derivado seu poder supremo diretamente da república, de modo que seus sucessores, de maneira menos direta porém

ainda fundamental, continuem a derivar da mesma fonte a sua autoridade' p. 169). Isso implica que "um direito de sucessão não possa constituir, ef vamente, a fonte básica para o poder de um rei" (I, p. 169). A outra conc ção criticada por Suárez é a dos imperialistas, com sua característica alega de que "há um príncipe determinado, com domínio temporal sobre o mun inteiro" (I, p. 170). Suárez responde, simplesmente, que essa crença consti uma "impossibilidade moral". Uma das condições para haver um tal po deve ser o fato de ele ter "sido recebido das mãos dos homens". A verda porém, é que "jamais aconteceu de consentirem os homens em conferir poder ou instituir tal chefe único sobre si mesmos". Em decorrência, mesn que existisse um Império universal, ele nunca poderia ser legítimo (I, p. 17

A outra importante característica na abordagem de Suárez está em rec nhecer, claramente, que existe uma certa singularidade na idéia de criar-se autoridade política por meio de um ato geral de consentimento, praticado p homens em estado natural. Como foi Gierke o primeiro a salientar, o aspect problemático dessa análise pode ser expresso nos seguintes termos: se a con dição natural da humanidade não inclui leis positivas, sendo, portanto, um condição em que cada indivíduo é independente de vínculos formais legais como é possível que os homens executem atos tão complexos, visivelment unificados e obviamente legais, como o de consentir na instituição de un soberano, em transferir-lhe autoridade e em comprometer-se a reconhece como legítimas as leis que ele houver de editar? Se a situação em que imaginarmos esses eventos carecer realmente de obrigações legais, como poderia incluir a execução de tais atos jurídicos?

Um dos pontos enfatizados por Gierke em sua abordagem desse tema é que tais questões nunca foram respondidas — sequer aventadas — pelos pensadores medievais que discorreram sobre a teoria de uma sociedade política fundamentada na lei natural (Gierke, 1900, pp. 67-73). Aliás, seria justo acrescentar que, em pleno século XVII, vários entre seus mais ilustres sucessores ainda tinham uma percepção um tanto vaga, e por vezes nula, de tais questões. Hobbes contorna o problema à maneira típica dos nominalistas, enquanto a análise de Locke parece evasiva e um tanto confusa. Entretanto, não há dúvida de que o problema foi captado com toda a clareza por Suárez, que a ele respondeu na forma de uma teoria acentuadamente holística sobre a capacidade de o povo perceber a si mesmo como uma *universitas* e portanto dedicar-se de forma unívoca à execução de atos legais coletivos (cf. Mesnard, 1936, pp. 627-8).

Suárez toma como ponto de partida o fato de que as características cruciais dos homens no estado natural são por eles havidas em comum: todos são "livres por natureza", todos "possuem o uso da razão" e "têm poder sobre suas próprias faculdades" (I, p. 167). Por conseguinte, deve haver duas manei-

ras distintas em que é possível conceber os homens nesse estado. Como todos possuem essas características enquanto indivíduos, podemos considerá-los "formando simplesmente uma espécie de agregado, sem qualquer ordem específica entre eles" (I, p. 165). Suárez admite que, se forem vistos sob esse prisma, será impossível julgar serem eles "autores e outorgantes dos poderes que são estabelecidos sobre suas comunidades", pois "não se pode dizer que tal capacidade exista neles enquanto indivíduos, ou mesmo no que poderíamos denominar a grosseira coleção ou agregado de homens" (I, p. 166). Mas, como as mesmas características morais são também detidas por todos os homens em comum, é igualmente possível conceber o estado natural não como uma comunidade de indivíduos, porém como um "corpo místico único", no qual todos os membros reconhecem as mesmas obrigações e seguem as mesmas regras, sendo, portanto, "passíveis de se considerar, do ponto de vista moral, um todo singular e unificado" (I, p. 165). Uma tese essencial de Suárez é que, se considerarmos os homens em sua condição natural desse ponto de vista alternativo, não há dificuldade em concebê-los como tendo o poder de agir com uma vontade única e unificada para estabelecer a autoridade legítima de uma república. Isso porque o fato de constituir um corpo místico único implica que possuam uma vontade única e unificada — o que Suárez denomina "uma vontade especial ou volição comum existente num corpo singular de pessoas" (I, p. 166). E, se cabe assim dizer que a comunidade, nesse sentido, possui uma vontade geral, isso também implica que seus membros sejam capazes — conclui Suárez — "de se reunir por consentimento comum (*communi consensu*) num corpo político único, por meio de um único compromisso social, e com o propósito de se ajudar mutuamente a atingir, para todos e cada um, um único objetivo político" (I, p. 165).

Como já vimos, uma adaptação semelhante da teoria das corporações do direito romano já fora realizada por Occam e seus discípulos, em particular Gerson, em sua teoria da Igreja. Contudo, esse modo holístico de considerar a personalidade legal do *populus* mal foi explorado por santo Tomás ou seus seguidores imediatos (Gierke, 1900, p. 68). O recurso de Suárez ao conceito de *universitas* pode, portanto, ser considerado um grande avanço em relação às idéias dos primeiros teóricos dominicanos acerca do modo de se criar uma república legítima. Vitoria passara ao largo das dificuldades em seu *Do poder civil*, afirmando sucintamente que "basta, para fazer qualquer coisa com legitimidade, que a maioria concorde com a decisão a se tomar". Quando o povo "decide transferir seu poder a um determinado indivíduo", não se deve julgar que "a discordância de um ou de poucos" tenha importância, pois, "se fosse necessário o consentimento de todos, não se cuidaria o suficiente do bem da república, já que a unanimidade raramente, ou mesmo nunca, é obtida em uma multidão" (p. 192). Soto argumenta, na mesma linha, que, "quando um

rei ou imperador é instituído", é necessário tão-somente que "a maior parte do povo consinta na escolha" (fo. 108b). Suárez, em contraste, reconhece claramente que, se atribuirmos ao povo o direito de tomar decisões finais em situações que não estejam de fato reguladas por leis positivas, será essencial que esse povo não seja visto apenas como uma "multidão", nos termos algo desdenhosos de Vitoria, mas como um corpo detentor de uma personalidade jurídica coletiva e de uma única voz que expressa seus objetivos comuns.

A RÉPLICA AOS HEREGES

Depois de expor sua leitura do que seriam a natureza e as origens das sociedades políticas legítimas, os tomistas finalmente se viram capazes — como já sucedera no caso de sua teoria da Igreja — de argumentar contra seus inimigos e de responder aos vários erros quanto ao conceito de autoridade secular que vinham sendo difundidos por "todos os hereges desta época". Os numerosos inimigos que se empenhavam em combater eram, mais uma vez, os luteranos. Agora estavam os tomistas em condições de contradizer a premissa luterana fundamental, aquela que reza que o homem, por sua natureza decaída, é incapaz de compreender a vontade de Deus e, portanto, de viver segundo uma lei autêntica. O erro presente nessa idéia, apontam dessa vez, consiste em não reconhecer que todos os homens, em todas as épocas, são de fato igualmente capazes de consultar e seguir a lei que está "inscrita em seus corações". Esse argumento é desenvolvido com especial empenho pelos teóricos jesuítas do período seguinte, na esteira da rejeição da "dupla justiça" no Concílio de Trento. Bellarmino ressalta, em seu tratado *Da justificação*, que o erro cometido "por todos os hereges da presente era", ao afirmar que "todos os nossos atos são produto de nossa natureza decaída", reside simplesmente em não reconhecer que as Escrituras, os padres e nossa razão natural concorrem, todos, para assegurar que somos dotados de "uma justiça inerente", que nos capacita a compreender as leis de Deus e utilizá-las na condução de nossa vida (IV, pp. 319, 323, 349). As mesmas idéias reaparecem mais tarde em Suárez. "O erro fundamental dos hereges", aponta, está em não perceber que "somos verdadeira e intrinsecamente justificados por uma justiça inerente dada por Cristo" e que estamos, portanto, "sujeitos a uma lei verdadeira em todas as épocas" (I, p. 67).

Esses pensadores concordam, além disso, em que essa idéia de "justiça imputada" constitui o que Bellarmino denomina "a semente de todas as heresias da presente era", ou o que Suárez, variando a metáfora, prefere chamar "a raiz de todas as demais heresias".[23] "Assim que ela for extirpada", afirma Suárez, será fácil erradicar, de um só golpe, os dois principais erros da teoria

luterana da sociedade política. O primeiro deles consiste na tese segundo a qual a piedade de um governante deve ser considerada a condição para a manutenção de sua autoridade. O erro subjacente a essa doutrina, afirma Bellarmino em *Dos membros da Igreja*, está em não reconhecer que a sociedade política não é concedida por Deus, mas apenas criada pelos homens, e, portanto, que "o fundamento do domínio não se encontra na graça, porém na natureza" (III, p. 14). Suárez desenvolve o mesmo argumento. É obviamente errado julgar que "o poder político pressuponha a fé ou qualquer outro dom sobrenatural por parte do príncipe que o detém", pois "o poder é criado de modo puramente natural, sem jamais destinar-se a fins sobrenaturais". Ele é estabelecido pelos homens apenas visando aos seus próprios objetivos, segundo as leis da natureza, de maneira que "não é absolutamente necessário que, para ser capaz de exercer o poder, o governante seja piedoso", ou mesmo que seja batizado (I, p. 191).

A outra conclusão, ainda mais perigosa, a que haviam chegado os luteranos era a de que as ordens de um governante ímpio jamais deveriam ser consideradas de cumprimento obrigatório no tribunal da consciência. Vitoria e Soto dão a resposta-padrão a essa heresia ao insistir em que somos, de fato, obrigados *in foro interno* a obedecer a todas as autênticas leis positivas.[24] Essa conclusão é então utilizada, na polêmica antiluterana, por vários dos teóricos jesuítas do período que se segue. Bellarmino fornece uma exposição completa da resposta ortodoxa ao discutir o conceito de poder político em seu tratado *Dos membros da Igreja*. Sua tese principal reza que "uma lei civil justa é sempre conclusão ou resultado da lei moral divina" (III, p. 18). Suárez proclama essa mesma tese básica ao tratar da força impositiva das leis humanas no livro III do *Tratado das leis e de Deus legislador*. "Não é possível", afirma, "que alguma coisa seja preceito da lei civil se não for preceito da lei natural" (I, p. 237). Isso significa, sustentam ambos os autores, que, ao pretender, em certas circunstâncias, o direito de desobedecer ao comando de um governante legítimo, os hereges na verdade alegam ser lícito pôr de lado a lei natural. Isso porque, segundo Bellarmino, "o fundamento lógico das leis divina e humana é o mesmo" (III, p. 18). Entretanto, eles já haviam afirmado que a lei da natureza constitui não apenas um ditado da reta razão, mas também uma expressão da vontade de Deus, pois "todas as formas de lei" (como nos lembra Bellarmino) "na verdade participam da eterna lei de Deus" (III, p. 18). Mas isso por sua vez significa, segundo Bellarmino, que "quem desconsidera a lei, seja ela natural, positiva, divina ou humana, estará, em todos os casos, pecando contra a eterna lei de Deus" (III p. 18). Assim, a posição luterana é acusada não só de incorreta, mas de blasfema no mais alto grau. A verdadeira doutrina, como salienta Bellarmino no início de seu capítulo, sustenta que

"a lei civil não é menos impositiva para a consciência", nem "menos firme e estável", que a própria lei divina (III, p. 17).

Além de responder às heresias dos luteranos, os teóricos da Contra-Reforma também dirigem seus argumentos contra seus vários inimigos humanistas. Em primeiro lugar, conseguem replicar à malvista sugestão de Sepúlveda de que os infiéis são incapazes de manter uma sociedade política genuína, sendo, portanto, legítimo conquistar e escravizar os indígenas do Novo Mundo (Jarlot, 1949, pp. 71-2). O equívoco presente nessa idéia, asseguram, é o mesmo erro fundamental dos luteranos. Sepúlveda e seus adeptos não reconhecem que, como é facultado a todos compreender a lei natural, deve ser possível a qualquer agrupamento de homens estabelecer uma sociedade política sem necessidade da revelação, simplesmente consultando e seguindo seus instintos sobre as regras da justiça natural.

É verdade que, embora seja defendida com toda a energia pelos dominicanos, essa resposta não é empregada com a mesma convicção pelos autores jesuítas que a eles se seguem. Molina, por exemplo, mostra-se muito menos convicto que seus antecessores quanto ao caráter auto-evidente da lei da natureza, estando por isso mais perto de Sepúlveda em suas idéias acerca do estatuto e capacidades dos indígenas. Mas, se examinarmos as posições de Bellarmino ou Suárez, constataremos que, embora tenham menos a dizer sobre esse tópico do que os primeiros doutrinários dominicanos, ainda assim ambos se dispõem a endossar, com vigor, suas propostas humanitárias mais amplas. "Todos os homens são feitos à imagem de Deus, sendo dotados de mente e razão", afirma Bellarmino em *Dos membros da Igreja*, de modo que "os infiéis, que possuem essa natureza, sem dúvida alguma são capazes de possuir o verdadeiro domínio" (III, p. 14). A mesma convicção é reiterada por Suárez. "A lei natural é escrita de modo específico na mente e no coração até mesmo dos infiéis" (II, p. 645). Por conseguinte, não há razão para duvidar de que formas genuínas de autoridade política "tenham existido no mundo antes do advento de Cristo e que sejam exercidas, agora, por muitos povos infiéis e não batizados" (I, p. 191).

Essa idéia — que se originou da primeira defesa inequívoca dos indígenas contra os conquistadores — logo encontrou seu defensor em Vitoria, que lhe deu substancial desenvolvimento em duas memoráveis *relectiones*, proferidas como conferências públicas na década de 1530, causando, com toda a evidência, enorme sensação na época (Scott, 1934, pp. 84-6). A primeira delas (um longo ensaio dividido em três partes) trata de forma mais direta, como informa o título, *Das Índias recentemente descobertas*. (A segunda aborda a questão da lei da guerra em relação às conquistas.) Vitoria vai direto à questão crucial: pergunta, assim, "se os bárbaros eram verdadeiramente senhores em relação aos assuntos públicos e privados", e se mantinham uma

genuína sociedade política, com "verdadeiros príncipes e governantes" e "verdadeira posse de bens privados", antes da chegada dos conquistadores (p. 292). O autor ressalta de pronto que a única maneira de dar uma resposta negativa a essas questões seria aceitar uma antiga heresia — que associa particularmente a Wyclif e Hus — segundo a qual a verdadeira autoridade sempre deveria estar alicerçada na graça (p. 249). Vitoria, obviamente, rejeita tal concepção, considerando incorrer num erro fundamental com respeito à lei natural. Assim, conclui sua primeira seção afirmando que "não pode haver dúvida de que os indígenas possuíam um verdadeiro governo nos assuntos públicos e privados" e que "não há razão alguma para despojar seus governantes ou súditos de suas propriedades, sob a alegação de que não possuíam verdadeiro domínio sobre as mesmas" (p. 309). Essa conclusão é confirmada em duas seções posteriores da mesma *relectio*, nas quais Vitoria trata de dois "pretextos ilegítimos" alegados pela Coroa espanhola na tentativa de justificar suas conquistas no Novo Mundo. Um deles é a recusa dos bárbaros a reconhecer que os espanhóis tenham recebido do papa todos os direitos e jurisdições sobre aquelas regiões. Essa tese é descartada com rispidez: "Mesmo que os bárbaros se recusem a reconhecer o poder do papa nessa questão, isso não constitui razão para fazer guerra contra eles e se apoderar de seus bens, pois a verdade é que o papa não possui tal poder" (p. 330). O outro pretexto é o pretenso direito dos espanhóis a fazer guerra aos bárbaros, pelo motivo de que estes precisam ser convertidos à força. Vitoria simplesmente recorre, para refutar essa idéia, àquela tese básica dos tomistas segundo a qual existe em todos os homens, sejam ou não cristãos, igual capacidade para estabelecer suas próprias sociedades políticas. Assim, chega à conclusão decisiva de que, "mesmo que a fé cristã tenha sido enunciada aos bárbaros com argumentos completos e suficientes e ainda assim eles a tenham recusado, isso não constitui razão para fazer-lhes guerra e despojá-los de seus bens" (p. 345).

Quase vinte anos depois, em 1550, um confrade de Vitoria, o dominicano Bartolomé de las Casas (1474-1566), aplicou de maneira que ficou célebre esses mesmos argumentos, ao ver-se escolhido para defender a causa dos indígenas contra Sepúlveda, no debate de Valladolid. Las Casas estivera pela primeira vez no Novo Mundo em 1502, começando então a acompanhar o brutal modo de vida dos colonizadores. Em 1514, porém, sentiu súbita repulsa pelo tratamento que vinha sendo dispensado aos indígenas e, após retirar-se por algum tempo junto à sua Ordem, voltou à América para lutar em favor dos nativos, só retornando definitivamente à Espanha em 1547 (Hanke, 1949, pp. 54-71). Assim, foi com base numa ampla e compassiva compreensão das condições locais que ele se ofereceu para defender, contra Sepúlveda, a proposição de que os indígenas "preenchiam todos os requisitos de Aristóteles para uma boa vida", seguindo-se, assim, que jamais se poderia encontrar justificativa para o sistema espanhol de conquista e escravização (Hanke, 1959, p. 54).

Não está claro qual terá sido a recepção dada aos argumentos de Las Casas no debate de Valladolid. É verdade que Soto foi um dos juízes, sendo então conhecido, como cumpria a um pupilo de Vitoria, por suas idéias de forte teor antiimperialista. Las Casas já lhe havia solicitado que usasse sua influência para deter o progresso das conquistas, e ele próprio protestara, junto ao Conselho das Índias, contra a prática que consistia em tratar os indígenas "como se fossem animais irracionais".[25] Mas também é verdade que os juízes de Valladolid não conseguiram apresentar um veredito coletivo, e parece muito provável que, se o tivessem feito, os crescentes interesses financeiros da Coroa espanhola no Novo Mundo teriam levado a maioria a inclinar-se para o lado de Sepúlveda. Não obstante, o testemunho que Las Casas forneceu em seu tratado *Em defesa dos índios* ainda constitui um documento impressionante e sobretudo convincente, muito embora, em seu forte empenho de justificar cada um dos aspectos da vida indígena, chegue a proceder a uma longa defesa do canibalismo e dos sacrifícios humanos (pp. 185-254). A essência de seu argumento toma por base a mesma premissa central de Vitoria: todos os homens, exceção feita talvez a pouquíssimos bárbaros, são igualmente dotados por Deus das mesmas capacidades de raciocínio (p. 38). Assim, Las Casas insiste desde o início em que Sepúlveda está fundamentalmente errado quando supõe que os indígenas são bárbaros no senso estrito de que Deus "determinou que lhes faltasse a razão" (p. 28). Admite que sem dúvida sejam bárbaros no sentido de não ser cristãos, porém sustenta que isso de modo algum os impediu de formar uma sociedade política legítima, com "suficiente conhecimento natural e capacidade para dirigir e governar a si mesma" (p. 38). Conclui que, como construíram uma sociedade sem o benefício da revelação, não pode haver razão para usar sua falta de entendimento cristão como desculpa para escravizá-los. Concorda que, obviamente, é legítimo "instruí-los na palavra de Deus", esperando que possam ser "conduzidos de forma benigna a aceitar o melhor modo de vida" (pp. 39, 40). Mas ainda afirma, de maneira muito semelhante a Vitoria, que, mesmo que se recusem a ser dessa forma conduzidos, isso não constitui razão para proceder ao modo dos espanhóis — "como carrascos ferozes", tentando "justificar sua escravização" e explorando-os para seu próprio "conforto e prazeres", coisas que julga contrárias ao verdadeiro espírito do cristianismo (p. 40).

Finalmente, os teóricos da Contra-Reforma se mostram capazes de reagir à mais insidiosa e perigosa ameaça que, como vimos, haviam detectado nas obras de Maquiavel, especialmente na sugestão de que, ao indagar se deve ou não agir com justiça, o príncipe deve decidir pela linha de ação que pareça ter mais probabilidade de "manter seu estado". O equívoco que fundamen-

ta esse conselho ímpio, dizem mais uma vez aqueles autores, é o mesmo erro básico dos luteranos. Como Possevino afirma com arrogância em *Um juízo sobre os escritos de Jean Bodin, Philippe Mornay e Nicolau Maquiavel*, tanto quanto os outros principais hereges da época, Maquiavel não percebe que "a mente dos sábios é imbuída de uma luz divina e natural enviada por Deus", a qual nos permite ver que temos o dever e a capacidade "de estar certos de agir apenas com a mais elevada probidade" (p. 129). Ribadeneyra apresenta o mesmo argumento em seu tratado antimaquiavélico *A religião e as virtudes do príncipe cristão: contra Maquiavel*. Segundo ele, quando nos dizem "para adotar como regra o que escrevem autores como Maquiavel", o que nos pedem é que "nos afastemos do caminho direto e reto que a própria razão natural nos mostra, que Deus nos ensina, que o abençoadíssimo filho [de Deus] nos revelou" (p. 252). E Suárez reitera essa idéia no capítulo especial que destina a Maquiavel no *Tratado das leis e de Deus legislador*: Maquiavel esteve cego ante o fato — crucial — de que "o direito civil somente pode ser elaborado com material honesto" e deve ser "limitado pelas exigências da justiça", jamais pelas meras pretensões da conveniência política (I, p. 197).

Entretanto, como percebem vários desses autores, já não era mais realista reagir à crescente ameaça do "maquiavelismo" meramente repetindo a idéia básica segundo a qual, como Suárez repete várias vezes em sua crítica a Maquiavel, os ditados da justiça natural "constituem o único material possível para a verdadeira lei civil", e que portanto "na lei nada deve haver que diretamente subverta a eqüidade ou a justiça natural" (I, p. 198). Acomodar-se a essa resposta, como Ribadeneyra em particular parece reconhecer, implica ignorar as conseqüências do fato de que, ao findar o século XVI, duas moralidades políticas antagônicas se encontravam em confronto em todos os Estados europeus. Uma delas era a teoria da lei natural, que segundo Ribadeneyra "apóia-se no próprio Deus e nos meios que Ele, com Sua paternal providência, revela aos príncipes". A outra era a teoria de "Maquiavel e os políticos" (*los políticos*), com sua ímpia exortação a nossos governantes para que imitem o leão e a raposa (p. 253). Como Ribadeneyra começa por admitir, a dificuldade reside no fato de que entre esses "dois modos políticos de pensar" praticamente inexiste um terreno comum, pois a verdade de um acarreta a falsidade do outro, e cada um é apontado por seus defensores como a única análise correta dos padrões morais a ser aplicados na vida política. Para os expoentes da teoria da lei natural, a implicação era clara: se deviam ter êxito em sua resposta aos adeptos do maquiavelismo, seria mister avançar além da repetição de suas próprias premissas; precisariam transpor o abismo entre as duas moralidades, procurando, por assim dizer, derrotar o maquiavelismo com suas próprias armas.

Pode-se dizer que os autores jesuítas de fins do período quinhentista — notavelmente Possevino e Ribadeneyra, seguidos por Mariana e Suárez — constituem o primeiro grupo de teóricos políticos a perceber, com clareza, o notável desafio trazido pelo pensamento político de Maquiavel, especialmente porque introduzira uma nova moralidade política em consciente oposição aos princípios do cristianismo católico.[26] A importância dessa percepção está em que os impeliu a apresentar um segundo argumento, o qual foi claramente concebido para refutar com as próprias armas maquiavélicas a interpretação astuciosa da moralidade política. Como já mencionamos, nos primeiros ataques dos humanistas contra Maquiavel sempre estava presente o princípio de que o príncipe deve ter por objetivo fundamental defender, em todos os momentos, os ditados da justiça. Os jesuítas, em contraste, dispõem-se a admitir que um príncipe possa ver-se forçado, com freqüência, a tratar "a manutenção de seu estado" e "a segurança de seu reino" como valores políticos supremos. Mas argumentam que, mesmo reconhecendo esses fins, continuaria sendo errado avalizar a análise de Maquiavel sobre os melhores meios para atingi-los. Essa linha de ataque parece originar-se com Ribadeneyra, que assevera que a doutrina da *ragione di stato* é "insana" e ímpia, pois a linha de ação mais prudente a ser seguida, para conservar um estado, será sempre manter Deus "satisfeito e benévolo" mediante a "observância de Sua lei sagrada" e a "obediência a Seus mandamentos" (p. 253). Assim, a imagem maquiavélica do príncipe hipócrita é rejeitada com base em razões pragmáticas e morais. Ela é tão "perniciosa para a conservação de seu estado quanto é abominável aos olhos de Deus" (p. 277). A mesma alegação é endossada com entusiasmo por Mariana em sua obra *Do rei e da educação do rei*, publicada pela primeira vez em 1599, que inclui um capítulo especial intitulado "Mendacidade" (p. 229). Mariana assevera que "os princípios do bom governo dependem especialmente da boa-fé e da verdade", que sempre devem ser observadas (p. 231). Imagina uma possível objeção segundo a qual "os interesses da república exigem que o príncipe pratique o logro e a prevaricação" (p. 231), mas de pronto replica que, "em primeiro lugar, não há uso prático" para essas táticas maquiavélicas, pois elas trazem "muito mais danos do que vantagem" (p. 232).[27] Por fim, as mesmas considerações pragmáticas são repetidas por Suárez, que conclui sua crítica a Maquiavel assegurando que "a doutrina desses políticos (*politici*) não tem na verdade valor algum para a conservação de uma república ou reino temporal", simplesmente porque a "honestidade tem de fato maior poder na manutenção da paz e da justeza política" do que qualquer outra coisa (I, p. 198).

15

OS LIMITES DO CONSTITUCIONALISMO

A PERSPECTIVA RADICAL

Os filósofos tomistas da Contra-Reforma foram apontados seguidas vezes como os principais fundadores do pensamento constitucionalista e até do pensamento democrático moderno. Suárez já foi aclamado como "o primeiro democrata moderno", Bellarmino foi louvado por revelar "as verdadeiras fontes da democracia", e aos jesuítas como um todo creditou-se a "invenção" do conceito de contrato social e a exploração, pela primeira vez, das implicações desse para a teoria da justiça.[1] Evidentemente, há um certo grau de verdade nessas afirmações. Recorrendo ao seu legado tomista, os teóricos da Contra-Reforma não apenas chegaram a várias conclusões radicalmente populistas, como também funcionaram como o canal por meio do qual, no correr do século seguinte, a aplicação do contrato social à análise da obrigação política pôde exercer a mais decisiva influência. Um rápido exame dos *Dois tratados sobre o governo*, de Locke, por exemplo, revela que seu autor reitera várias das premissas básicas dos jesuítas e dominicanos. Concorda com a apreciação que esses últimos fazem do *ius naturale*, declarando que a razão "é essa lei", e que a mesma deve também ser tratada como "a vontade de Deus" (pp. 289, 376). Concorda ainda com a idéia do papel fundamental a se atribuir ao *ius naturale* em toda sociedade política legítima, apontando-o como "uma regra eterna [válida] para todos os homens" e salientando que todos os decretos de nossos legisladores precisam ser "conformáveis" a seus requisitos.[2] E, quando pergunta como é cabível criar-se uma sociedade política com base nessa lei, Locke endossa os dois principais argumentos que os jesuítas e dominicanos já haviam exposto. Ficou clássica a forma como retomou a tese desses frades segundo a qual, para "compreendermos o direito ao poder político, e derivá-lo de sua origem", devemos indagar "em que estado se encontram naturalmente os homens", e reconhecer que esse será o de "perfeita liberdade" (p. 287). E assim aceita Locke que "o único modo pelo qual alguém abre mão" de sua liberdade natural e "coloca os grilhões da sociedade civil" é pelo mecanismo do consentimento, concordando com outros homens em se juntar e se unir numa comunidade (pp. 348-9).

Além de chegar a essas conclusões, desenvolvendo seu legado tomista, diversos teóricos da Contra-Reforma, em especial na segunda metade do século XVI, começaram a fazer uso de várias das principais teses da teoria do *Imperium* originalmente esboçada por Occam e seus discípulos. Essa abordagem sincrética pode ser observada, antes de mais nada, em sua teoria da Igreja. Como já vimos, os occamistas haviam montado uma severa crítica à idéia — apoiada por vários dos primeiros tomistas — de que o papa poderia ser considerado detentor de certos poderes diretos para controlar os assuntos políticos. Para refutar essa tese, argumentavam que o governo eclesiástico e o temporal deviam ser vistos como virtualmente separados. Essa perspectiva radical e secularizada, e não os argumentos dos primeiros tomistas, é que vem agora a ser adotada — com entusiasmo — pelos jesuítas e dominicanos. Vitoria foi o pioneiro nesse sentido, afirmando, em *Do poder da Igreja*, que "a república temporal é perfeita e completa em si mesma e, portanto, não está sujeita a qualquer coisa externa, pois do contrário não seria completa" (p. 67). As esferas da autoridade eclesiástica e secular são, assim, consideradas virtualmente distintas, pois, "mesmo que não houvesse poder espiritual algum, haveria ainda uma ordem na república temporal" (p. 71). O mesmo argumento é depois repetido, com igual ênfase, pela maioria dos jesuítas. Até o próprio cardeal Bellarmino, que mais tarde seria apontado por Hobbes em *Leviatã* como um inflexível defensor da autoridade papal, admite em seu tratado *Do sumo pontífice* que "o poder político e o eclesiástico constituem dois tipos absolutamente distintos de poder" (p. 155). E Suárez concorda em que os dois tipos de autoridade devem ser totalmente distintos, pois "o poder civil é estabelecido apenas para governar a vida política", "não se distinguindo [portanto] em caráter do poder que se encontra nos governos de príncipes pagãos" (I, pp. 195-6).

Todos esses pensadores, além disso, inferem a partir dessas teses que não se pode atribuir ao papa um poder coercitivo direto sobre as repúblicas seculares. Vitoria mostra particular veemência ao formular esse argumento em sua obra *Do poder da Igreja*. Afirmar que "o papa possua autoridade temporal direta e jurisdição sobre o mundo inteiro" não é apenas "indubitável e manifestamente falso", mas também algo "meramente oferecido como lisonja e adulação" (p. 64). A verdade é que "o poder temporal não depende em absoluto do papa" e que "a autoridade civil não está, de modo algum, sujeita" ao controle pontifício (pp. 65, 66). Mais tarde, os teóricos jesuítas defendem essa mesma idéia e dela retiram as mesmas conclusões. Bellarmino, em seu tratado *Do sumo pontífice*, simplesmente nos remete à autoridade de Vito-

ria sobre o assunto, concordando com sua conclusão de que "não há razão para afirmar que a divina autoridade do papa possua jurisdições temporais diretas" (pp. 146, 148). De modo análogo, Suárez declara que, embora alguns decretos pontifícios — sobretudo os de Bonifácio VIII — possam aparentemente contradizer essa conclusão, está claro, "a despeito do que dizem", que Vitoria tem toda a razão ao afirmar que "o papa não possui jurisdições temporais diretas sobre o mundo todo" (p. 176).

Essa disposição a endossar a perspectiva mais radical, originalmente associada aos expoentes da *via moderna*, também pode observar-se em relação à teoria da sociedade política que os tomistas começaram a desenvolver na segunda metade do século XVI. Uma inovação notável foi terem eles adotado a concepção "subjetiva" dos direitos, que se originara com Occam e seus seguidores para depois ser reafirmada, no início daquele século, por Almain e Mair.[3] É verdade que os teóricos dominicanos a princípio se mostraram muito desconfiados em face dessa postura. Examinando, por exemplo, a análise de Soto sobre o conceito de *ius*, no início do livro III dos *Dez livros sobre a justiça e o direito*, constatamos que ele ainda é bastante enfático na afirmação de que "a justiça deve ser definida em termos de *ius*", e que *ius* tem de ser compreendido apenas como "o objeto da justiça" e não, em hipótese alguma, como uma noção subjetiva (fo. 67b). Entretanto, quando chegamos a Suárez e a seu *Tratado das leis e de Deus legislador*, vemos que esse autor já defende sem restrições a concepção subjetiva que Mair, em especial, expusera um século antes — sem contudo citá-lo ou aos seus antecessores occamistas, é claro. O principal comentário de Suárez sobre o tema encontra-se no início de seu livro introdutório, num capítulo que tem por título "O significado de *ius*" (I, p. 5). Ele começa observando que, "com freqüência, interpreta-se *ius* e lei como intercambiáveis" — mas afirma que "na verdade, é essencial distinguir entre esses dois termos" (I, p. 5). A razão é que *ius* não se refere apenas "ao que é certo" — como supuseram Soto e os primeiros tomistas (I, p. 6). O conceito também pode ser empregado para indicar "uma certa capacidade moral que todos possuem" — uma capacidade que permite justificar a participação em certos tipos de ação normativa (I, p. 6). Assim, *ius* não diz respeito somente a "justeza", mas também a "direitos", no sentido de "ter-se um direito em relação a determinada coisa" (I, p. 7).

Longe de admitir que com isso apenas repete a análise que seu grande adversário, John Mair, já realizara, Suárez procura demonstrar que esse modo de conceber o conceito de *ius* está implícito no direito civil e é explicitamente invocado em diversos trechos do Velho Testamento. Contudo, quando se põe a dar exemplos, os que apresenta lembram muito a análise já encontrada nas *Questões utilíssimas* e na *História da Grã-Bretanha*, de Mair. Assim como este, Suárez afirma que, ao dizermos que alguém "tem direito a alguma

coisa", devemos ter em mente a idéia de que a pessoa "tem um certo poder sobre essa coisa". E, também como Mair, o principal exemplo que nos apresenta é o de "um proprietário, de quem se pode dizer, nesse sentido, que tem direito sobre seus bens" (I, p. 6).

O fato de Suárez aceitar essa definição reveste-se de grande importância para sua teoria política, pois ele também acompanha Mair e Almain ao responder, com base nessa concepção subjetiva dos direitos, àquela que denomina "a grande questão": pode-se afirmar que os súditos de um governante tirânico tenham o direito de resistir à sua autoridade? O principal comentário que Suárez tece sobre esse problema encontra-se em sua crítica ao juramento de fidelidade a Jaime I, tema central de sua volumosa *Defesa da fé católica e apostólica*. Ele vem a examinar a questão no final do último livro, quando discute se o povo da Inglaterra está de fato obrigado pelo juramento de fidelidade exigido por seu rei herege. Assim como Almain, em seu *Um reexame da questão do poder natural, civil e eclesiástico*, Suárez responde ao problema desenvolvendo uma analogia entre os direitos dos indivíduos e os das comunidades. Tal como no caso de um indivíduo, afirma ele, para quem "o direito de preservar a própria vida é o maior de todos os direitos", também no caso de uma república, "que o rei esteja de fato agredindo com o objetivo de injustamente destruir e matar os cidadãos", deve existir um direito análogo à autodefesa, que "torna legal para a comunidade resistir a seu príncipe, e até mesmo matá-lo, se não houver outro meio para se preservar" (II, p. 287).

Suárez expõe essa doutrina antes de mais nada com o fito de estabelecer limites bastante cautelosos ao que possa constituir uma resistência legítima. Se o governante não estiver de fato "empenhado numa guerra agressiva destinada a destruir a república e matar grande número de cidadãos", mas "meramente agredindo a república de outras maneiras menos graves", entende ele que nesse caso "não há razão para [se falar em] defesa da comunidade, seja pela força, seja por uma traição dirigida contra a vida do rei". Quando a existência da comunidade "não está verdadeiramente sendo ameaçada", ela deve sofrer em silêncio (II, p. 287). Entretanto, o autor faz questão de frisar que, se a comunidade como um todo se encontrar em perigo, o direito de preservar sua vida contra a destruição ilícita torna inquestionavelmente legítima a resistência. Essa aplicação bastante radical da teoria subjetiva é sugerida pela primeira vez por Suárez, numa passagem anterior da *Defesa da fé católica*, quando expõe suas objeções às idéias do rei Jaime I sobre a soberania régia (I, p. 189). Declara que, muito embora uma comunidade "possa ter transferido seu poder para o rei" da maneira alegada por Jaime I, ela ainda assim "se reserva o direito à autopreservação" (*ius suum conservare*). Por conseguinte, "se o rei converte seu justo poder em tirania", de modo que seu governo se torne "manifestamente pernicioso para toda a república", será legítimo "que

a comunidade faça uso de seu poder natural para defender-se" (I, p. 190). As mesmas conclusões são depois reiteradas no capítulo que indaga se o povo da Inglaterra é obrigado a aceitar os novos juramentos de fidelidade. Mais uma vez, Suárez alerta que "o poder de depor um rei" somente pode ser empregado "como um método de autodefesa quando se torna vital para a república preservar a si mesma" contra a destruição iminente (I, p. 290). Mas de novo afirma que, se a vida da comunidade realmente estiver em jogo, "então, em virtude de seu direito natural" (*ex vi iuris naturalis*), de fato se torna legítima a resistência do povo. A razão disso — como Hobbes mais tarde explicaria no *Leviatã* — é que o direito à autopreservação "não pode ser cedido por contrato algum" (p. 272). Isso significa, por sua vez, como Suárez conclui, que "ele sempre deve ser considerado excluído do contrato original pelo qual a comunidade transfere seu poder para o rei" (II, p. 290).

Finalmente, Suárez cita o grave problema de ordem prática que surge dessa aplicação de sua teoria dos direitos: onde se pode considerar localizado, em uma dada comunidade, o direito de resistir a um príncipe tirânico e a depô-lo? Como vimos, Mair e Almain não haviam conseguido expressar-se decisivamente sobre essa questão, por vezes parecendo inclinar-se para a resposta populista de que esse direito deve ser inerente, em todos os momentos, ao conjunto do povo. Suárez, porém, não deixa dúvida de que tal direito somente pode ser exercido depois de uma apropriada assembléia representativa "de toda a república" haver se dedicado a uma extremamente cuidadosa deliberação (I, p. 290). Somente após essas autoridades haverem "consultado publicamente a comunidade", estabelecido que a linha de ação proposta é aceitável para os vários cidadãos do reino e ouvido o conselho de seus cidadãos mais ilustres é que o ato de depor o príncipe pode afinal ser executado dentro da lei (II, p. 290).

A PERSPECTIVA ABSOLUTISTA

Embora haja muitos elementos radicais na perspectiva política dos teóricos da Contra-Reforma, e apesar de sem dúvida esses elementos terem contribuído para o ulterior desenvolvimento do pensamento constitucionalista, ainda parece um grande exagero considerar esses autores como os principais iniciadores de uma concepção "democrática" da política. Interpretar suas obras sob esse prisma implica desconhecer o fato de que, embora estivessem dispostos a adotar várias das características de uma teoria radical e secularizada do *Imperium*, não se mostraram menos preocupados em refutar o que julgavam ser o conceito excessivamente populista de soberania, que começara a ser articulado pelos seguidores de Bartolo e Occam.

Esse aspecto de suas idéias pode ser claramente observado no que eles afirmam a respeito da Igreja e de sua relação mais adequada com a sociedade política. Uma das preocupações centrais dos autores em pauta consistia, obviamente, em refutar a herética proposição de Marsílio de Pádua segundo a qual todo poder coercitivo deve ser, por definição, secular — razão por que a Igreja não pode, em absoluto, ser tida por uma autoridade jurisdicional. Em *Do poder da Igreja*, Vitoria inicia a análise da relação entre os poderes espiritual e temporal criticando com severidade os "que isentam os governantes seculares da jurisdição da Igreja a tal ponto que quase nada resta do poder eclesiástico, e que mesmo os casos de alçada espiritual são levados aos tribunais civis para que sejam decididos nesses últimos" (pp. 61-2). A opinião de Vitoria, reiterada por todos os teóricos posteriores da Contra-Reforma, é que, como "os príncipes seculares ignoram a relação entre os assuntos espirituais e temporais, não se pode confiar a eles o julgamento de causas espirituais". Assim, pelo menos nessa área, a esfera temporal tem de permanecer sujeita à espiritual, e "o papa deve ter condições para fazer tudo o que for necessário para a conservação e administração dos assuntos espirituais" (pp. 61-2).

Ao mesmo tempo que enfatizavam essa leitura ortodoxa da Igreja como um *regnum*, os teóricos da Contra-Reforma introduziram uma ressalva crucial no bojo de sua argumentação acerca das jurisdições paralelas da Igreja e da república secular. Occam e seus discípulos tendiam a considerar que, ao negar ao papa o poder direto de intervir em assuntos temporais, justificavam o direito de todo governante secular a considerar-se praticamente autônomo dentro de sua própria esfera. Em contraste, os tomistas continuaram a insistir na tese quase hierocrática de que, embora o papa possa não dispor de um poder direto para controlar os assuntos temporais, ainda assim a ele se devem reconhecer poderes indiretos bastante extensos.

É verdade que nem todos os tomistas defenderam essa doutrina com muita convicção. Bellarmino, por exemplo, levanta algumas dúvidas a respeito em seu tratado *Do sumo pontífice*, e além disso opõe-se com veemência à sugestão — antes proposta por Vitoria — de que não haveria meios de se traçar uma nítida linha divisória entre o poder direto e o indireto. Ele ressalta, assim, que "Cristo, quando viveu como homem neste mundo, não aceitou nem desejou domínio temporal algum", e conclui que, sendo o papa o vigário de Cristo na terra, a extensão de seu poder deve ser limitada nessa mesma medida (p. 148). No entanto, sabe-se que o próprio papa não gostou do excesso de concessões que, a seu ver, Bellarmino fazia: embora a mesma obra fosse condenada pela Sorbonne (e mais tarde por Bossuet) como exageradamente ultramontana, o papa Sisto V considerou-a herética, chegando a figurar no Index (Brodrick, 1928, I, pp. 270-6). Se, em contraste, examinarmos as obras de Vitoria ou Suárez, veremos que eles apresentam a teoria do poder papal

indireto com muito mais veemência e abrangência. Vitoria afirma, em *Do poder da Igreja*, que a autoridade que o papa detém "indiretamente" (*mediante*) "sobre todos os príncipes" como "um meio de alcançar os fins espirituais da Igreja" constitui "uma forma de poder temporal no mais elevado grau" (pp. 76-7). Esse autor chega mesmo a acrescentar que não devemos supor que "esse poder temporal apenas pode ser exercido por via indireta", pois "o papa pode além disso exercer diretamente o poder temporal" se estiverem em jogo problemas vitais de ordem espiritual (p. 77).

Suárez apresenta a mesma doutrina do poder "indireto" em sua obra *Em defesa da fé católica* — advogando-a com tamanho empenho que chegou a ser acusado de inventar o argumento (cf., por exemplo, Wilenius, 1963, p. 113). Ele trata a questão do direito do papa de agir *mediante* como "o verdadeiro cerne e a principal questão da controvérsia" acerca do juramento de fidelidade a Jaime I (I, p. 281). Sua resposta é que o papa de fato está autorizado a "exercer poder coercitivo sobre os príncipes temporais" de dois modos distintos (I, p. 281). No primeiro, que "nem mesmo Marsílio de Pádua tem a impudência de negar", "o papa tem capacidade de coagir príncipes e reis, especialmente os heréticos, por meio de punições eclesiásticas, como a excomunhão e mesmo o interdito" (I, p. 283). No outro, "o poder do papa estende-se também à coerção dos reis mediante punições temporais e até mesmo a perda do reino" (I, p. 286). Essa última conclusão — o clímax de seu ataque a Jaime I — fundamenta-se em sua concepção do papa como um pastor que recebeu o divino comando: "Apascenta minhas ovelhas" (I, p. 286). Isso significa, entende Suárez, que "cabe ao papa não apenas corrigir as ovelhas desgarradas e trazê-las de volta ao rebanho, mas também afastar os lobos e defender o rebanho contra os inimigos" (I, p. 286). Por analogia, isso implica que "cumpre ao papa defender os súditos de um príncipe herege e libertá-los de todo perigo manifesto" à segurança de suas almas (I, p. 286). Por conseguinte, conclui Suárez, o papa deve ter capacidade de exercer esse poder temporal indireto para "destituir um príncipe, privá-lo de seu domínio de modo a impedi-lo de prejudicar seus súditos e exonerar esses últimos de seus juramentos de fidelidade" (I, pp. 286-7).

Ao lermos as análises dos tomistas sobre a sociedade política, podemos constatar igual anseio — expresso, aliás, até com maior clareza — de que se imponham limites ao excessivo radicalismo das teorias constitucionalistas então correntes. Conforme vimos, Bartolo e seus pupilos sustentavam, assim como vários seguidores de Occam, que todos os poderes concedidos a um governante no ensejo da criação de um organismo político legítimo haviam originalmente estado em posse do próprio povo. Concluíam disso que, no ato de estabelecer uma república, os cidadãos jamais concedem ao governante poderes maiores do que os que eles próprios possuem; apenas transferem seus

direitos para que sejam exercidos em seu nome e, desse modo, asseguram que o governante permaneça *minor universis*, com um *status* legal equivalente ao de um mero *rector* ou *minister* da comunidade. Os tomistas, em contraste, desenvolvem uma concepção do estatuto legal dos governantes que deliberadamente, em todos os seus aspectos, contradiz essa leitura.

Essa intenção se pode detectar, com a máxima clareza, no modo como Suárez entende o poder legislativo da comunidade, tema do terceiro livro do *Tratado das leis e de Deus legislador*. Nosso autor começa afirmando, no capítulo 2, que "as multidões dos homens podem ser consideradas de duas maneiras". Podemos concebê-las "reunidas, por consentimento comum, num único corpo político" para "a obtenção de um dado fim político". Mas também podemos entender uma multidão como sendo "simplesmente um agregado de pessoas" que "não constituem, em sentido algum, um corpo político e, portanto, não necessitam de um governante ou chefe único" (I, p. 165). Uma vez estabelecida essa distinção, Suárez pode apresentar sua primeira conclusão importante: se considerarmos os homens simplesmente um agregado e não membros de uma sociedade política, será errado "afirmar que o poder de fazer leis é inerente a todos eles", os quais "não possuem formal ou propriamente" tal poder, "mas apenas, por assim dizer, a potencialidade para o mesmo" (I, p. 165; cf. Costello, 1974, pp. 45-6).

No capítulo seguinte, Suárez prossegue nessa direção, argumentando que, quando uma comunidade consente no estabelecimento de uma sociedade política genuína, o ato de instituir um governante leva seus membros a criar, ao mesmo tempo, um novo tipo de poder sobre si mesmos — o poder do *Imperium*, o poder do governante para legislar e empunhar a espada da justiça. Ele começa retomando a tese de que esse é um poder "que não está presente diretamente na natureza humana, pois não surge antes de se congregarem os homens numa sociedade 'perfeita' e de se tornarem politicamente unidos" (I, p. 167). Afirma, a seguir, que "o momento em que é constituído esse corpo político" é também aquele em que esse novo poder "passa instantaneamente a nele residir, por força da razão natural" (I, p. 167). Essa interpretação, por sua vez, permite a Suárez proclamar sua segunda conclusão importante: "Um corpo político de homens, pelo próprio processo de ser trazido à existência, não apenas passa a ter poder para governar a si próprio, mas, em conseqüência, passa a deter poder igualmente sobre seus membros e, portanto, a exercer sobre eles um tipo especial de domínio" (I, p. 167).

Após reafirmar essa tradicional distinção tomista entre as comunidades naturais e políticas, Suárez finalmente pode dirigir sua argumentação contra os que haviam procurado validar a idéia radicalmente populista de que o *status* de um governante em relação à sociedade que governa jamais pode ser o de *maior universis*, mas apenas o de *maior singulis* (cf. Costello, 1974, pp.

64-5). Nesse ponto, Suárez apenas reitera uma conclusão que já fora adotada por todos os teóricos da Contra-Reforma. Vitória afirmara, por exemplo, em *Do poder civil*, que, como numa comunidade natural "inexistem muitos poderes", notavelmente o poder jurídico de "matar um homem", tão logo essa forma de autoridade é concedida a um governante — ao estabelecer-se uma república — "o governante deve situar-se acima de toda a comunidade, bem como de todo membro individual da mesma" (p. 193). E Soto já havia concordado em que "como o príncipe é chefe de todo o conjunto da república", "deve, em conseqüência, ser maior do que todos os seus membros considerados em conjunto" (*maior universis*), assim como "maior do que todos os seus cidadãos enquanto indivíduos" (*maior singulis*) (fo. 106a). Suárez alude a esses argumentos anteriores no capítulo 4 do livro III — quando deriva "corolários" de seus dois capítulos prévios — e se põe a explicitar suas implicações sobre o poder dos governantes em relação às comunidades que governam (I, pp. 168-9). O principal desses corolários é que, "quando uma comunidade transfere seu poder a um príncipe", ele "passa a ter a capacidade de fazer uso desse poder como seu legítimo proprietário", devendo, em conseqüência, ser tratado como alguém que está "acima" de todo o conjunto do povo e é "maior do que" este (I, p. 171).

Além de desenvolver uma concepção mais radical do estatuto dos governantes, muitos dos seguidores de Bartolo e Occam passaram a defender uma teoria igualmente radical sobre os poderes que seria correto atribuir a uma comunidade sobre seu governante após a formação de uma república. Afirmavam, como já vimos, que o povo nunca se desfaz de sua soberania original, apenas delegando-a para que seja exercida em seu nome, e disso concluíam que a comunidade deve ser capaz, em todos os momentos, de obrigar o governante a obedecer às leis positivas. Mais uma vez, evidencia-se que uma das maiores preocupações dos teóricos da Contra-Reforma, ao expor suas convicções sobre o poder da comunidade, era combater o que julgavam ser as implicações fortemente subversivas desse conceito de soberania popular.[4]

Suárez novamente é quem proporciona a mais completa exposição do contra-ataque tomista, abordando a questão no livro III, capítulo 4, do *Tratado das leis e de Deus legislador*, quando enuncia os corolários de sua argumentação sobre o poder de legislar (I, p. 171). Começa reconhecendo que, segundo algumas autoridades, "todos os que exercem poderes legislativos humanos" apenas "têm o estatuto de delegados" (I, p. 171). Entre os teólogos que aceitam essa interpretação, aponta em especial Panormitanus, que num trecho de seu comentário sobre as Decretais refere o povo de Pisa "delegando" sua soberania, para que ela fosse exercida em seu nome (I, p. 171). Mas o defensor mais influente desse argumento, como reconhece Suárez, é Bartolo de Saxoferrato. Citando o comentário deste sobre o *Digesto*, observa que,

a segui-lo, será possível uma comunidade "reter o poder essencial" e "apenas delegá-lo a seu príncipe", que "por sua vez não pode subdelegar o poder que lhe foi atribuído", já que não é seu possuidor supremo, mas apenas "o conserva enquanto delegado" para empregá-lo "de acordo com a vontade da comunidade" (I, p. 171).

Depois de expor a tese bartolista, Suárez responde sem hesitação que, "se essa análise for considerada referir-se ao imperador, aos reis ou aos outros príncipes, então constitui uma falsa doutrina" (I, p. 171). Isso porque, em todos esses casos, "o poder da comunidade é transferido de modo absoluto" ao governante (*simpliciter translata est*), de maneira que "jamais se poderá considerá-lo exercido meramente por delegação" (I, p. 171). Por conseguinte, nunca poderemos considerar o ato da comunidade, "ao transferir o poder da república ao príncipe", um ato de delegação que conserva em mãos da própria comunidade o controle supremo. Ao contrário, somos obrigados a concordar que "tal transferência não é um ato de delegação, mas uma espécie de alienação" (*non est delegatio sed quasi alienatio*), em conseqüência da qual o governante "recebe um poder absoluto, para ser usado por si mesmo ou seus agentes de qualquer maneira que julgar conveniente" (I, p. 171).

Finalmente, isso implica, para Suárez, o corolário adicional de que nunca se pode considerar um governante sujeito às leis da comunidade que governa. Essa conseqüência é por fim declarada no derradeiro capítulo do livro III, intitulado "Se um legislador está obrigado a obedecer às suas próprias leis" (I, p. 288). Suárez primeiro cita o que designa como "a opinião comum" dos juristas civis: "como o príncipe não tem superior", então "não existe pessoa alguma que o possa coagir", muito embora se pudesse desejar afirmar que "ele, por dever de consciência, tem de obedecer às leis que promulga" (I, p. 289). A seguir, se dispõe a defender a tese de que "a opinião comum é também a correta" (I, p. 296). Menciona com aprovação a máxima de santo Tomás de Aquino de que "as leis positivas não podem impor obrigação ao príncipe", pois "o príncipe não tem superior", e não há sentido em dizer que ele "sujeita a si mesmo" (I, p. 292). E, embora Suárez concorde com os juristas em que constitui dever moral do príncipe obedecer a todas as leis que decreta, termina endossando com veemência o princípio básico desses seus predecessores segundo o qual, se o príncipe não o fizer, não há providência que possa ser tomada, pois não existe pessoa alguma que o possa legalmente coagir ou julgar (I, p. 295). Para Suárez, tanto quanto para santo Tomás, não se pode fugir ao fato de que, em última análise, "o príncipe é *legibus solutus*, livre do poder coercivo das leis positivas" (I, p. 296).

Esse contra-ataque à teoria bartolista do *Imperium* estava fadado a revestir-se de grande importância ideológica e intelectual. Segundo Suárez, o ato executado por um povo livre ao instituir um governante deve ser interpretado

— à maneira mais tarde discutida por Grotius e especialmente Hobbes — não apenas como um ato de transferência, mas também de ab-rogação de sua soberania original. Num plano ideológico, a importância dessa idéia esteve em prestar-se à adaptação da teoria do Estado fundamentada no direito natural, com sua ênfase na liberdade original do povo, ao clima político da Europa de fins do século XVI, quando se concentrava o foco nos poderes absolutos do príncipe. No plano intelectual, uma conseqüência não menos importante foi o estabelecimento de um vocabulário de conceitos e um correspondente estilo de argumentação política que Grotius, Hobbes, Pufendorf e seus sucessores adotaram e desenvolveram ao edificar, no decorrer do século seguinte, a versão clássica da teoria do Estado fundamentada no direito natural.

LEITURAS SUPLEMENTARES

(1) *Vitoria*. A biografia clássica é a de Getino, 1930. Mesnard, 1936, inclui uma síntese muito útil do pensamento político de Vitoria. Os conceitos fundamentais são discutidos de forma bastante rica por Hamilton, 1963; um útil apanhado geral encontra-se em Fernández-Santamaria, 1977, que traz ainda uma bibliografia completa. Sobre a teoria do direito internacional de Vitoria, ver Scott, 1934. Sobre sua teoria do Império, ver Hanke, 1949 e 1974, e para uma interpretação mais pormenorizada, ver Baumel, 1936.

(2) *Suárez*. Copleston, 1953, traz um panorama da filosofia geral de Suárez. Para um resumo de seu pensamento político, ver Mesnard, 1936, livro IV, capítulo 3, e Hamilton, 1963. Para uma exposição mais completa, ver Wilenius, 1963. Muito material relevante pode ser encontrado também em Costello, 1974, e Gierke, 1934, sendo esse último o estudo clássico das teorias do Estado fundamentadas no direito natural. Dois artigos esclarecedores são: Romeyer, 1949, que discute as idéias de Suárez sobre o estado natural, e Jarlot, 1949, que trata de sua teoria do absolutismo.

Parte seis

O CALVINISMO E A TEORIA DA REVOLUÇÃO

16
O DEVER DE RESISTIR

Em 1554, John Knox solicitou uma entrevista com Heinrich Bullinger, sucessor de Zwinglio em Zurique, para propor-lhe algumas questões bastante perturbadoras a respeito dos limites da obrigação política. Uma delas era: "Se é devida obediência a um magistrado que impõe a idolatria e condena a verdadeira religião" (p. 223).[1] Bullinger alarmou-se com as implicações daquele interrogatório, respondendo que era "muito difícil pronunciar-se" acerca de um tema como aquele, que precisaria ter "um conhecimento muito preciso das circunstâncias" antes de dar qualquer parecer a seu respeito e que mesmo então "seria uma grande tolice" tentar dizer "qualquer coisa específica sobre o assunto" (p. 225). O receio de Bullinger não era de surpreender, mas tampouco o era o senso de urgência de Knox. O reformador escocês estava propondo a questão dentro de um contexto de crescentes temores quanto ao futuro da fé protestante. Após anos de vacilações e concessões, os governantes católicos do Norte da Europa voltavam-se com violência contra os reformadores, e na ocasião em que Knox formula suas angustiadas perguntas eles se mostravam empenhados em restaurar à força a unidade religiosa no interior do cristianismo.

O primeiro país a sofrer essa formidável reviravolta foi a Alemanha. Desistindo de tentar qualquer nova negociação com os príncipes da Liga de Schmalkalden, Carlos V deslocou seus exércitos pelo Reno em 1543 e começou a tecer planos para uma guerra santa contra os hereges. Primeiro, assinou um pacto secreto antiluterano com Francisco I, garantindo assim o acordo do rei da França, ou pelo menos sua neutralidade; a seguir, obteve do papa Paulo III a promessa de fornecimento de dinheiro e armas; e por fim conseguiu separar o duque protestante Maurício da Saxônia de seus correligionários, oferecendo-lhe as terras de João Frederico da Saxônia em troca de seu apoio à cruzada imperial (Elton, 1963, pp. 242-8). Tais preparativos alarmaram a Liga de Schmalkalden, que se mobilizou em julho de 1546, sofrendo porém uma derrota rápida e completa. Em abril de 1547, Carlos V obteve em Mühlberg uma

vitória esmagadora sobre as forças combinadas da Liga. João Frederico da Saxônia foi capturado, e uma semana depois Filipe de Hesse, ardilosamente atraído à corte imperial, também se viu aprisionado. Carlos v convocou a Dieta de Augsburgo, em 1548, durante a qual promulgou um "Interim" declarando ilegal em todo o Império a Igreja luterana. Lutero morrera em 1546, mas vários dos outros líderes da Reforma alemã — inclusive Bucer e Dryander — foram imediatamente forçados a fugir para a Inglaterra. Após quase trinta anos de contemporização e conciliação, parecia que o movimento luterano estaria prestes a ser esmagado (Elton, 1963, pp. 248-50).

Menos de cinco anos depois, o progresso da Reforma na Inglaterra sofreu uma interrupção ainda mais abrupta. Por ocasião da morte de Henrique VIII, em 1547, os protestantes haviam efetivamente assumido o poder: diversos reformadores confessos tornaram-se bispos, inclusive Hooper, Ridley e Ponet, enquanto o protetor Somerset recorria a Calvino em pessoa para se aconselhar sobre a reforma eclesiástica (Elton, 1955, p. 210; Walzer, 1965, p. 62). Mas, quando a rainha Maria sucedeu a seu irmão Eduardo VI, em 1553, sobreveio uma mudança súbita e devastadora. A primeira sessão do Parlamento reverteu toda a legislação da Igreja promulgada no reinado anterior. Cranmer foi preso sob a acusação de alta traição, e Reginald Pole retornou de um exílio de vinte anos para assumir o posto de arcebispo de Cantuária (Schenk, 1950, pp. 128-30). Mais de 2 mil clérigos foram destituídos de seus benefícios em 1554, e no ano seguinte Stephen Gardiner, como chanceler, autorizou o início das perseguições que mais tarde levariam sua soberana a ser chamada de "Bloody Mary" (Maria Sanguinária) por várias gerações de protestantes (Loades, 1970, pp. 138-66). Muitos dos reformadores mais importantes conseguiram fugir para a Suíça, porém mais de trezentos foram presos e queimados vivos, entre eles Hooper, Latimer, Ridley e o próprio Cranmer (Loades, 1970, p. 232). Tal como na Alemanha, parecia que a Igreja católica estava na iminência de eliminar pela força seus inimigos.

Na Escócia, pela época, uma crise semelhante também se abatera sobre os reformadores. Durante a década de 1540, em conseqüência do predomínio dos ingleses após sua vitória em Solway Moss, os escoceses praticamente haviam conseguido proceder a uma Reforma "plena e devota", com as bênçãos de seu governo. O cardeal Beaton, arcebispo católico, fora destituído do cargo e encarcerado em 1543; o Parlamento escocês aprovara a circulação de Bíblias em vernáculo naquele mesmo ano, e diversos pregadores luteranos, entre eles Rough, Wishart e Williams, haviam começado a atrair numerosos seguidores entre o povo (Donaldson, 1960, pp. 30-1). Contudo, após 1547, a conduta agressiva do protetor Somerset impeliu a Escócia a aliar-se à França, tendo como resultado que a Igreja católica recuperasse sua ascendência. Em 1547, uma força naval francesa acuou numerosos líderes protestantes em St. Andrews, sitiou a cidade e prendeu seus mais intransigentes defensores — inclusive John Knox —, mandando-os servir nas galés (Ridley, 1968, pp. 59-65). Em 1548, a jovem rainha da Escócia ficou noiva do delfim, deixando o país rumo à França, para ser educada como uma boa católica. Em 1554, o regente Arran, suspeito de simpatizar com os protestantes, foi deposto e substituído pela rainha-mãe, a católica Maria de Guise. E no ano seguinte, como na Inglaterra, tiveram início as perseguições, culminando em 1558 com um julgamento dos principais pregadores protestantes (Brown, 1902, pp. 48-9).

Durante esse mesmo período, as comunidades protestantes na França sofreram uma série de reveses ainda mais esmagadores. A princípio, os reformadores haviam nutrido uma certa esperança de converter a corte francesa à sua causa. Francisco I demonstrara um ligeiro interesse pelas novas heresias, enquanto sua irmã Marguerite d'Angoulême se envolvia a fundo com os humanistas bíblicos de Meaux, além de proteger alguns dos primeiros calvinistas franceses (Salmon, 1975, pp. 85-6). No entanto, em fins da década de 1530, o rei parece ter assumido uma postura mais inflexível. Em 1540, promulgou o Edito de Fontainebleau, ordenando a seus parlamentos que localizassem e executassem todos os tipos de hereges, política que foi devidamente aplicada, com ferocidade crescente, nos derradeiros anos de seu reinado (Lecler, 1960, I, pp. 24-6). Quando Henrique II subiu ao trono, em 1547, as perseguições se tornaram ainda mais intensas. No ano de sua ascensão, ele instituiu a *Chambre Ardente*, um tribunal especial para o julgamento de hereges, que nos primeiros três anos de vigência proferiu mais de quinhentas condenações (Léonard, 1965-1967, II, p. 110). E, em 1557, proclamou, no Edito de Compiègne, que a partir de então o único castigo para a heresia seria a morte (Lecler, 1960, II, p. 29). Finalmente, ao morrer Henrique II em 1559, o controle do governo caiu em mãos dos Guise, católicos militantes que exerceram a regência em nome do jovem rei, Francisco II. Instituiu-se prontamente uma nova onda de perseguições que, de tão selvagem, em apenas dois anos mergulhou o país no turbilhão de uma guerra religiosa (Neale, 1943, pp. 46, 57).

O DESENVOLVIMENTO DO RADICALISMO LUTERANO

Como reagiram as comunidades luteranas e calvinistas em face dessa súbita e crescente ameaça à sua própria existência? Se examinarmos primeiro a reação calvinista, constataremos que, ao ter início a crise, seus líderes encontravam-se quase por completo despreparados para defender sua Igreja, seja com a pena, seja com espada. Mantiveram-se irredutivelmente fiéis a uma teoria da obediência política passiva, que em muito recordava aquela

antes desenvolvida pelos luteranos na década de 1520. Isso se aplica, em especial, ao próprio Calvino. Na época em que eclodiu na Alemanha a primeira guerra religiosa contra os protestantes, em 1546, o único pronunciamento importante sobre política que Calvino já havia assinado era o capítulo dedicado ao governo civil, no final de suas *Institutas da religião cristã*, publicadas pela primeira vez havia então dez anos. Nessa passagem não se encontrava praticamente apoio algum à idéia de resistência ativa a um governante que pudesse estar procurando — na frase de Knox — impor a idolatria ou condenar a verdadeira religião. O texto consistia na afirmação de um dever de obediência quase irrestrito, vedando, em qualquer circunstância, a resistência às autoridades devidamente constituídas.

É verdade que a condenação de Calvino à resistência não é absolutamente inflexível, e parece um tanto exagerado sugerir, como Chenevière, que essa posição não concede "direito algum contra o magistrado" (Chenevière, 1937, p. 325). Calvino, em todos os momentos, é o mestre da ambigüidade e, embora não haja dúvidas de que endossa uma teoria da não-resistência, na prática introduz várias exceções em sua argumentação. Primeiro, faz duas concessões, comumente aceitas até mesmo pelos mais ferrenhos expoentes da obediência passiva. Uma delas, como expressa em seu parágrafo final, é que, "naquela obediência que demonstramos ser devida à autoridade dos governantes, devemos sempre fazer a exceção, e na verdade observá-la como primordial, de que tal obediência jamais nos deve afastar da obediência Àquele a cuja vontade o desejo de todos os reis tem de submeter-se" (p. 1520). A outra concessão, inserida em todas as edições das *Institutas* posteriores a 1539, é que, se o povo "implorar a ajuda do Senhor", Deus pode às vezes responder fazendo emergir "vingadores visíveis em meio a Seus servos", armando-os "com Seu mandamento para punir o governo ímpio e salvar Seu povo, oprimido injustamente, de tenebrosa calamidade" (p. 1517). Além dessas concessões um tanto ortodoxas, Calvino abriu espaço para duas outras, bem menos usuais à sua regra geral de obediência. Primeiro, discute a possibilidade de magistrados populares resistirem em nome do povo. Já se afirmou que essa sugestão dramática e estrategicamente localizada apenas veio a ser introduzida nas edições mais tardias das *Institutas*,[2] mas na verdade se trata de uma discussão já presente na versão original de 1536, reaparecendo inalterada em todas as edições subseqüentes da obra. Por fim, não resta dúvida de que, na edição definitiva em latim das *Institutas*, datada de 1559, Calvino começa a mudar de idéia. Isso nunca o impele a proclamar uma clara e inequívoca teoria da revolução, mas com certeza resulta numa tendência, como argutamente observa Filmer em *Patriarca*, a considerar "com o canto do olho" uma possibilidade de justificar a resistência ativa a magistrados legítimos (p. 54).

Entretanto, mesmo atribuindo-se o devido peso a todas essas exceções, resta que, até os derradeiros anos de sua vida, a postura política de Calvino, tanto quanto a de Lutero em suas primeiras obras, permaneceu firmemente atrelada à doutrina da absoluta não-resistência professada por são Paulo. Nesse contexto, é importante mencionar que o capítulo das *Institutas* sobre o governo civil foi publicado pela primeira vez dois anos depois de iniciados os experimentos sociais radicais dos anabatistas, elogiados em documentos como *A confissão de fé de Schleitheim*. Calvino inicia o capítulo (p. 1485) denunciando os "homens insanos e bárbaros" que "com fúria se empenham em solapar essa ordem divinamente estabelecida" do governo, e boa parte do discurso que se segue assume a forma de um assalto em regra às teses dos anabatistas, incluindo a negação da magistratura, o pacifismo e a rejeição dos processos jurídicos conduzidos na forma da lei.[3] Para refutar o que denomina a "revoltante barbaridade" desses "fanáticos", Calvino primeiro defende a necessidade e o caráter pio do "ofício do magistrado" (pp. 1488, 1489). Começa salientando o fato de que "não foi obra da perversidade humana o estar a autoridade sobre todas as coisas da terra nas mãos dos reis e outros governantes" (p. 1489). Cita a célebre frase de são Paulo na *Epístola aos romanos*, proclamando que todo poder "é instituído por Deus, e não há poderes exceto os instituídos por Deus", pois todos os príncipes são "ministros de Deus" e "absolutamente representantes de Deus" (pp. 1489, 1490). Isso significa que Calvino se mostra em certa medida desinteressado das discussões acerca da melhor forma de governo. Admite, em estilo aristotélico, que "um sistema composto de aristocracia e democracia supera de longe todos os outros", porém logo volta ao que considera ser o essencial: "embora haja várias formas" de magistratura, "não há diferença no aspecto de que devemos considerá-las todas instituídas por Deus" (pp. 1492, 1493).

Após analisar o conceito de lei, abordado no meio do capítulo, Calvino passa a discutir as implicações de suas idéias sobre o ofício de magistrado. A primeira implicação, e "o primeiro dever dos súditos para com seus magistrados", é que eles "devem ter na mais alta conta esse ofício" (p. 1509). A segunda é que os súditos não apenas devem ser obedientes, mas também evitar toda atividade política infundada, cuidando de "não se intrometer nos assuntos públicos ou invadir sem razão o gabinete do magistrado" (pp. 1510, 1511). Mas a implicação principal é que jamais se deve resistir aos comandos do magistrado. Nesse ponto crucial, Calvino é absolutamente enfático. "Ninguém se engane aqui. Pois, como não se pode resistir ao magistrado sem ao mesmo tempo resistir ao próprio Deus, muito embora pareça possível desprezar-se impunemente um magistrado desarmado, Deus ainda está armado para vingar com todo o poder tal desacato a Ele próprio" (p. 1511).

No entanto, Calvino admite que até esse ponto se concentrou no caso de um magistrado "que verdadeiramente é o que o chamam, ou seja, um pai de seu país" (p. 1511). Isso coloca em debate a questão de se um análogo dever de não-resistência deveria existir com relação àqueles que, intencionalmente, negligenciam ou negam as obrigações de seu cargo. Mas a resposta, aqui, não é menos ambígua do que antes. "Não estamos sujeitos apenas à autoridade de príncipes que desempenham suas obrigações para conosco tão correta e fielmente quanto deveriam, mas também à autoridade de todos aqueles que alcançaram o mando, por qualquer meio a sua disposição, muito embora não cumpram um mínimo sequer dos deveres de um príncipe" (p. 1512). Calvino admite que essa doutrina rígida "não entra com tanta facilidade na cabeça dos homens", mas isso apenas o leva a reiterá-la com ênfase dobrada (p. 1513). Até mesmo "um homem muito ímpio, totalmente indigno de qualquer honra", deve ser "tratado com a mesma reverência e estima por seus súditos", "tal como eles tratariam o melhor dos reis se esse lhes fosse dado" (p. 1513). Isso porque "aqueles que governam com injustiça e incompetência" foram elevados por Deus "para punir as impiedades do povo" (p. 1512). Quer isso dizer que até mesmo os tiranos são deliberadamente enviados por Deus para cumprir Seus desígnios, não sendo menos "dotados daquela santa majestade com a qual Ele investiu o poder legítimo" (p. 1512). Resulta, assim, que, mesmo que "sejamos cruelmente atormentados por um príncipe selvagem" ou "perseguidos em nome da piedade por alguém ímpio e sacrílego", a mesma dura lição ainda se aplica: "não somos autorizados a resistir", e devemos oferecer a outra face, reconhecendo que "a nós nenhum comando foi dado", exceto "obedecer e sofrer" (pp. 1514, 1516, 1518).

Em contraste com os calvinistas, os luteranos encontraram pouca dificuldade para defender a idéia da resistência ativa a seu senhor legítimo quando, em 1546, decidiram declarar guerra a Carlos V. Já se haviam munido de um estoque considerável de argumentos sobre o caráter justificável da violência política quando cogitaram, pela primeira vez, a possibilidade de resistir ao imperador, cerca de dezesseis anos antes. Essa crise anterior tivera origem com as manobras de Carlos V na Dieta de Speyer, em 1529. Apesar de suas preocupações com Francisco I e do avanço dos turcos na década de 1520, Carlos V nunca desistira de sua intenção, anunciada pela primeira vez por ocasião da Dieta de Worms, em 1521, de obrigar pela força o retorno dos luteranos à Igreja católica. Em 1529, parecia que essa oportunidade havia chegado. A ameaça de invasão por Franciso I estava neutralizada: em junho Carlos V infligiu aos franceses uma derrota decisiva, e em conseqüência foi assinada, no mês seguinte, a Paz de Cambrai (Brandi, 1939, p. 279). E a ameaça de invasão vinda do leste subitamente se viu afastada: os turcos fracassaram no ataque a Viena, batendo pouco depois em retirada para a Hungria (Grimm, 1954, p. 198). Foi nesse contexto de crescente êxito militar e diplomático que Carlos V convocou a Dieta Imperial para uma assembléia em Speyer, exigindo que fossem revogadas todas as concessões feitas anteriormente aos luteranos. Estes reagiram com um protesto formal (daí o nome "protestantes"), apresentado em nome de seis príncipes e catorze cidades, inspirado por João da Saxônia, Jorge de Brandenburgo-Ansbach e o jovem Filipe de Hesse, que nessa ocasião se destacou como o mais militante entre os príncipes luteranos. A maioria católica na Dieta, porém, permaneceu inabalável, a despeito do protesto, e tratou de redigir uma resolução na qual proclamava que deveria ser prontamente posto em vigor, se necessário pela força, o Edito de Worms, que declarava a ilegalidade da heresia luterana (Brandi, 1939, pp. 297-303).

Foi nesse momento que os líderes da Reforma luterana confrontaram francamente, pela primeira vez, com o problema da resistência ativa. Jamais haviam duvidado de que fosse lícito resistir a um ataque de outro príncipe, mas agora se apresentava uma questão muito mais grave: seria igualmente lícito formar uma aliança defensiva para resistir ao próprio imperador, se ele os atacasse na posição de chefe da maioria católica? Nessa hora de perigo, a iniciativa partiu de Filipe de Hesse, que aparentemente debateu o problema com vários juristas simpatizantes da causa. O resultado foi uma engenhosa reafirmação da teoria feudal e particularista da constituição imperial — com base na qual, como vimos, os eleitores já haviam resistido ao imperador Wenzel, depondo-o em 1400. Tal como a interpretavam os juristas de Hesse, essa leitura da constituição permitia-lhes desempenhar duas tarefas ideológicas vitais: legitimava a idéia de uma resistência armada ao imperador, porém ao mesmo tempo conseguia sustentar a tese luterana fundamental segundo a qual todas as autoridades constituídas são estabelecidas por Deus. O próprio Filipe sintetizou a teoria em duas cartas de dezembro de 1529, destinadas a seus correligionários mais conservadores, o eleitor da Saxônia e o margrave de Brandenburgo-Ansbach.[4] Inicia a carta ao margrave admitindo que "as autoridades constituídas são estabelecidas por Deus", mas trata de alterar essa tese ortodoxa em dois aspectos cruciais. Primeiro, afirma que são Paulo deveria estar se referindo a todos os soberanos territoriais, e portanto sua doutrina deve ser interpretada como aplicável a todos os poderes jurisdicionais dentro de um dado reino ou império. Assim, a venerável disputa entre Azo e Lothair é revivida e aplicada para defender não apenas o direito dos eleitores, mas o de todos os príncipes territoriais, a se considerar autoridades instituídas por Deus, empunhando o *ius gladii* em seu próprio interesse. A outra modificação essencial da doutrina apostólica proposta por Filipe é a que afirma serem todos esses poderes ordenados a fim de desempenhar uma determinada função,

na qual se inclui o dever de observar algumas obrigações legais mútuas, bem como o de garantir o bem-estar e a salvação de seus próprios súditos. Uma vez introduzidas essas modificações, a idéia de que possa ser lícito resistir ao imperador torna-se um corolário imediato. É evidente que todo detentor do *Imperium* tem o direito legal de defender-se de violações dos tratados que tenha firmado com alguma outra autoridade soberana. Mas agora se afirma que vige, entre o imperador e os príncipes, exatamente esse tipo de relação jurídica, e não uma relação entre governante e governado. Assim, a conclusão é que, se o imperador ultrapassar os limites de seu cargo perseguindo o Evangelho ou tratando com violência qualquer um dos príncipes, estará violando as obrigações a ele impostas por ocasião de sua eleição, sendo, portanto, legítimo combatê-lo.[5]

A princípio, a estratégia militante de Filipe não surtiu efeito algum. Uma das razões foi que a maioria dos líderes luteranos julgou ser melhor esperar para ver o que aconteceria, em especial depois de Carlos V ter concordado em convocar uma nova Dieta em Augsburgo, em 1530, prometendo comparecer pessoalmente e "ouvir com misericórdia" a defesa luterana (Brandi, 1939, pp. 303-16). Mas o motivo mais forte era os principais teóricos luteranos ainda se sentirem totalmente incapazes de superar seus escrúpulos ante a idéia de uma resistência pela força (Baron, 1937, pp. 416, 423). Quando o eleitor João da Saxônia consultou Lutero a respeito da carta que recebera de Filipe de Hesse, obteve uma resposta inflexivelmente conservadora.[6] Lutero declarou-se contrário à sugestão do landgrave segundo a qual o imperador não passava de "um soberano com posição igual" à dos príncipes, insistindo, ao contrário, que "o imperador, obviamente, é o senhor e superior no governo de todos esses soberanos" (pp. 258, 259). Reiterou então sua convicção ortodoxa e absolutamente passiva de que, "mesmo que fosse intenção do imperador agir à força contra o Evangelho", ainda seria impossível, "em sã consciência", "enviar tropas ao campo de batalha" (p. 257). Em 1530, o eleitor voltou a apelar a Lutero sobre a mesma questão, mas de novo o encontrou inabalável. "Não é de modo algum apropriado a quem quer que pretenda ser cristão opor-se à autoridade de seu governo, não importando se o governo age certo ou errado", pois, mesmo que "Sua Majestade Imperial aja injustamente e de modo contrário a seu dever e a seu juramento, esse fato não abole a autoridade do governo imperial, e tampouco suprime a necessidade da obediência" (p. 257).

Entretanto, a situação começou a afigurar-se muito mais ameaçadora para os luteranos depois da reunião da Dieta, em 1530. A Confissão de Augsburgo, que Melanchthon redigira na esperança de obter um acordo com os príncipes católicos, foi afinal rejeitada em agosto, quando Carlos V ordenou que fosse lida uma *Refutação* perante a Dieta, recusando-se dali por diante a

tomar parte em qualquer outra discussão (Reu, 1930, pp. 124-7). No fim do mês seguinte, a maioria católica havia concordado em firmar uma resolução exigindo que todos os luteranos retornassem à unidade da Igreja até a próxima Páscoa e que nesse ínterim fossem suspensas todas as pregações luteranas (Reu, 1930, p. 133). A Dieta encerrou-se com um acordo entre os príncipes católicos para a formação de uma liga de defesa do império, medida que deliberadamente impunha uma ameaça militar direta aos protestantes. É verdade que, em razão do ressurgimento da ameaça turca em 1531, junto com a reativação da perigosa aliança entre o papa e os franceses em 1532, na prática o ímpeto desse ataque não se manteve. Não obstante, a situação em fins de 1530 parecia muito alarmante, impelindo Filipe de Hesse a retomar sua idéia de uma aliança defensiva; com isso, ressuscitou a questão fundamental de se era possível opor-se legitimamente ao imperador. Sabendo da influência de Lutero sobre João da Saxônia, Filipe escreveu em outubro de 1530 uma carta ao reformador, expondo sua teoria constitucional da resistência e tentando persuadi-lo a pôr de lado suas dúvidas ante a idéia de uma Liga Protestante (pp. 433-4). Ao mesmo tempo, escreveu diretamente a João da Saxônia, bem como ao seu chanceler, Gregory Brück (*c.* 1483-1547), exortando-os a aceitar seu plano para uma aliança protestante e pedindo-lhes que aceitassem seu pressuposto de que na verdade era possível justificar a resistência armada ao imperador (p. 430).

Dessa vez, João da Saxônia percebeu que havia uma crise muito mais iminente, e decidiu consultar Brück e seus outros juristas quanto à possibilidade de apoiar as conclusões de Filipe. Em conseqüência, em fins de outubro de 1530, Brück e seus auxiliares entregaram ao eleitor uma súmula na qual a idéia da "resistência violenta" ao imperador se via justificada de forma definitiva e sem margem a equívocos. Contudo, embora Brück agora se mostrasse disposto a aceitar as implicações da interpretação federalista da constituição imperial proposta por Filipe, ele próprio não empregou essa argumentação constitucionalista, preferindo fundamentar totalmente sua posição numa adaptação da doutrina do direito privado segundo a qual, em certas circunstâncias, o uso da violência não constitui necessariamente uma injúria. Como já vimos, havia no direito civil e no canônico diversas passagens que declaravam ser justificável repelir com força a força injusta. A doutrina a que Brück decidiu recorrer era a tese canônica de que às vezes pode ser lícito resistir a um juiz injusto. Evidentemente, é verdade que os canonistas que haviam defendido com veemência essa possibilidade — como Panormitanus — estavam tratando apenas da questão da violência jurídica, e não da política. Mas bastava insistir em que o estatuto do imperador era com efeito o de um juiz para que a argumentação de Panormitanus pudesse ser diretamente aplicada ao caso. E foi o que Brück passou a fazer. Intitulou a súmula *Se é justo defender-se de*

um juiz que procede injustamente. Primeiro, deu uma resposta em termos gerais, com copiosas citações do direito canônico — escolhidas, talvez, com o intuito de condenar os imperialistas usando argumentos de autores impecavelmente católicos, cuja autoridade teriam muita dificuldade para refutar. Afirmava-se que existem três tipos de casos em que "é possível resistir com violência a um juiz". O primeiro tem lugar "se foi feita uma apelação". O segundo, "se o juiz age fora de sua jurisdição legal" e a injúria resultante é "notória" e "irreparável". O terceiro, "se o juiz age de acordo com sua jurisdição, porém injustamente, e se o dano for irreparável" (pp. 63-5). A primeira dessas situações servia bem à argumentação de Brück, porém mais adequadas ainda eram as duas outras possibilidades, sendo ambas abordadas em termos da legitimidade de defesa contra uma força injusta. Ambos os casos são tratados, por assim dizer, como situações em que, seja pela suspensão da autoridade do juiz, seja pelas limitações a ela inerentes, ele não está mais "agindo como juiz no caso em questão, mas apenas como um indivíduo privado" (*non est iudex* [...] *sed privatus*), de maneira que passa a ser lícito resistir-lhe, do mesmo modo que o seria resistir e defender-se contra qualquer outro indivíduo privado que agisse com violência injusta (p. 66). A seguir, Brück passa aos fatos do caso em questão. O imperador está tentando impor sua opinião em um assunto de fé. Porém, mesmo que isso fosse de sua alçada, "sua jurisdição foi suspensa", pois "os príncipes e as cidades estão apelando não somente ao imperador, mas a um concílio geral da Igreja" (p. 65). O fato, contudo, é que "em questões de fé o imperador não possui absolutamente jurisdição alguma", porque "não é juiz em tais assuntos" (pp. 65-6). Essas proposições, segundo Brück, permitem concluir que a resistência é sem dúvida alguma justificável no presente contexto. Alega que "a injustiça do imperador" é "notória, e em verdade mais que notória" (p. 66). Mas já se afirmara que "é legítimo resistir a um juiz" em tais circunstâncias, mesmo se o caso se enquadrar em sua jurisdição, se ele "estiver procedendo injustamente, ou então se houver sido feita uma apelação da sentença que ele proferiu" (p. 66). Daí resulta que "É *a fortiori* lícito resistir" quando — como no presente caso — o juiz em questão "já não é mais juiz", possuindo apenas o *status* de um "cidadão privado" que está infligindo "injúrias notórias" (p. 66).

Assim, em fins de 1530, Lutero e os outros líderes da Reforma alemã viram-se em face de duas teorias distintas que alegavam a legitimidade da oposição ao imperador — a teoria constitucionalista formulada pelos hessianos e a teoria do direito privado utilizada pelos juristas da Saxônia. Além disso, viram-se pressionados de todos os lados para que reconsiderassem seus escrúpulos a respeito da idéia da resistência pela força. Em conseqüência, no

final de outubro daquele ano, subitamente capitularam todos os princi teólogos luteranos — Melanchthon, Jonas e Spalatin, e ainda o próprio L ro. Conquanto não mencionassem os argumentos apresentados ao eleito Saxônia por Filipe de Hesse, eles agora se declaravam dispostos a endoss teoria da resistência proposta por Brück em sua mais recente súmula.

Tinha havido uma ou duas indicações anteriores de que os teólogos vez se dispusessem a mudar de idéia sobre a questão. Johann Bugenha (1485-1558), para ver o efeito que causaria, sugerira, em carta enviada no de setembro de 1529 ao eleitor da Saxônia, que, se o imperador ultrapass se os limites de seu cargo e agisse "como um turco e um assassino", entã poderia afirmar que ele não "era mais um senhor" ou um genuíno magistr (Scheible, 1969, pp. 25-9). Lutero começara a vacilar nessa mesma direçã em agosto de 1530, ao sugerir numa carta a Brück que se poderia fazer u distinção entre os atos genuínos do imperador e os atos de "tiranos" que po riam tentar "usar o nome de Sua Majestade Imperial" (p. 398). Entretanto, suas linhas gerais ainda é correto dizer que se pode datar precisamente de f de outubro de 1530 a primeira aceitação formal, por parte dos luteranos, idéia de resistência pela força. Tão logo João da Saxônia recebeu a súmula Brück, convocou uma conferência de juristas e teólogos para discutir os arg mentos nela contidos. Como resultado desse debate, realizado no Palácio Torgau entre 25 e 28 de outubro, Lutero redigiu de próprio punho uma cap tulação formal, assinada também por Melanchthon, Jonas e Spalatin.[7] Ace tam que a questão da resistência legítima "tinha sido resolvida por esses do tores da lei" e que "seguramente estamos naquelas situações em que [...] pode resistir à autoridade do governo". Explicam como coisa passada qu "até agora tenhamos ensinado a não resistir em absoluto à autoridade d governo", alegando que "não sabíamos que a própria lei da autoridade dir gente admite o direito da resistência armada". Assim, concluem que, com "sempre pregamos diligentemente que essa lei tem de ser obedecida", entã "nesse caso é necessário lutar, mesmo se o próprio imperador nos atacar".

Já se afirmou muitas vezes que, a despeito dessa capitulação, não devemos levar muito a sério a sugestão de que Lutero e seus seguidores tenham realmente mudado de idéia naquele momento com relação a um assunto tão fundamental quanto a doutrina da não-resistência. Mesnard observa que não "considera espontânea a posição assumida por Lutero em 1530", pois "essa aceitação foi literalmente arrancada dele" sob a pressão da crise política que então se abatia (Mesnard, 1936, p. 228). Baron afirma, de modo análogo, que Lutero agiu "contrariado e sob compulsão": a seu ver, a resposta do líder reformador na verdade esteve vazada como uma concessão, já que na capitulação ele afirma que os teólogos não teriam competência para julgar tais

assuntos, não chegando pois a assinar uma aprovação positiva da posição assumida pelos juristas (Baron, 1937, p. 422).

Não há dúvida de que os teólogos tinham bons motivos para desconfiar da tese proposta por Brück e seus auxiliares. Devem ter ficado muito constrangidos com as elaboradas citações do direito canônico, e aparentemente se alarmaram com as implicações radicais da disposição de Brück para recorrer a argumentos extraídos do direito privado. Ao fundamentar sua argumentação na tese de que o governante, se excede os limites de seu cargo, automaticamente se reduz ao estatuto de um cidadão privado criminoso, Brück na verdade procurara justificar a legitimidade da resistência política alegando que é sempre lícito um indivíduo repelir a força injusta — que ninguém é obrigado a oferecer a outra face. No entanto, referindo-se desse modo à posição do indivíduo sob o direito privado, parecia querer dizer que poderia ser lícito que cidadãos privados, e portanto todo o conjunto do povo, perpetrassem atos de violência política, implicação que os luteranos evidentemente ansiavam por evitar a todo custo. Esses perigos foram explicitados por Martin Bucer (1491-1551) em sua *Explicação dos quatro evangelhos*, na parte que trata do evangelho de são Mateus, publicada pela primeira vez em 1527 e reeditada com convenientes acréscimos na época da crise de 1530. Embora esse autor procurasse justificar a legitimidade da resistência, empenhava-se também em refutar toda sugestão de que "mesmo um indivíduo privado pode legitimamente repelir com força a força de um príncipe ou magistrado" (*vim vi* [...] *repellere*). Isso o levou a formular uma crítica direta à teoria da resistência fundamentada no direito privado, tanto na *Explicação dos quatro evangelhos* como em seus *Comentários sobre o Livro dos juízes*. "Dizer que os que são oprimidos em nossa época pela tirania estariam agindo dentro da lei se repelissem a força eles próprios" (*si vi eam a se repellant*) — afirma Bucer — simplesmente efetuaria uma confusão calamitosa entre "a função dos indivíduos privados" e "a função dos poderes públicos", e em conseqüência obscureceria o fato crucial de que "jamais é legítimo que indivíduos privados venham a repelir qualquer força com a força, isso cabendo apenas àqueles a quem a espada foi concedida" por comando do próprio Deus.[8]

Apesar de tudo isso, parece equivocado supor que a adoção de uma postura política radical pelos líderes da Reforma luterana, à época da conferência de Torgau, nada representasse além de uma aberração temporária típica de um momento de crise. Isso implicaria passar ao largo de duas importantes contribuições para o desenvolvimento da teoria da resistência, dadas por vários destacados teólogos luteranos, tanto na época da crise de 1530 como em todo o restante daquela década.

A primeira dessas contribuições consistiu no fato de que, mesmo depois de passada a crise imediata, os luteranos não apenas continuaram a endossar

uma doutrina da resistência fundamentada no direito privado, como até mesmo trataram de revisá-la e desenvolvê-la. Isso vale, em primeiro lugar, para o próprio Lutero. Quando Lazarus Spengler o acusou por escrito, em fevereiro de 1531, de "retratar sua antiga opinião de que seria errado resistir ao imperador", Lutero replicou-lhe reiterando sua aceitação do argumento do direito privado. Admitiu que os juristas "não me satisfizeram" quando apenas "alegaram a máxima de que a força podia ser repelida com a força". Mas ressaltou o fato de também eles terem "mostrado que a lei segundo a qual, 'em casos de injustiça notória, pode-se resistir ao governo pela força' era uma lei imperial positiva". Portanto, Lutero afirmou em sua defesa estar meramente aceitando "o que a lei ordena" quando admitira que, "havendo o imperador limitado desse modo a si próprio", então obviamente seria legítimo "resistir-lhe pela força" (Smith, 1911, p. 217). Ademais, pouco tempo depois disso Lutero publicou *A advertência do doutor Martinho Lutero a seu querido povo alemão*, obra na qual conferia um apoio bem menos condicional ao mesmo argumento do direito privado. Esse tratado foi publicado pela primeira vez em abril de 1531, e naquele mesmo ano teve cinco edições.[9] A advertência proferida pelo doutor Lutero era que os católicos talvez ainda estivessem cogitando iniciar uma guerra. Se isso acontecesse, argumentava, eles não poderiam mais ser considerados magistrados legítimos. Estariam agindo com força injusta, pois "seus planos têm por alicerce exclusivamente a força, e sua causa ampara-se no poder dos punhos" (p. 12). Mas isso significa que eles são os verdadeiros rebeldes, pois não passam de "assassinos e traidores": recusando "submeter-se ao governo e à lei", estão assim "muito mais próximos do nome e atributo daquilo que se denomina rebelião" do que todos aqueles a quem acusam de revoltar-se contra sua pretensa autoridade (pp. 16, 20). Uma vez estabelecida essa caracterização, dela decorre sem maiores mediações uma conclusão decisiva: Lutero anuncia que, "se eclodir a guerra", "não reprovará" os que decidirem resistir a esses "papistas assassinos e sanguinários". "Aceitará suas ações e as considerará legítima defesa", pois elas na verdade não se enquadrarão em um caso de rebelião contra um magistrado legítimo, mas apenas no caso de repelir a força injusta com a força (p. 19). Por fim, a mesma idéia de que um magistrado que excede os limites de seu cargo automaticamente se reduz ao estatuto de um criminoso particular continua a reaparecer, num tom menos formal, durante toda a década de 1530, nas *Conversas à mesa* de Lutero. Quando, por exemplo, lhe perguntaram em fevereiro de 1539 se seria legítimo resistir ao imperador em nome do Evangelho, respondeu citando a doutrina do direito civil, segundo a qual sempre é legítimo matar em defesa própria. "O imperador é a cabeça do corpo político", e como tal é "um indivíduo privado a quem foi concedido o poder político para a defesa do reino". Decorre então que, se deixar de desempenhar os deveres em

razão dos quais foi nomeado pessoa pública, será lícito resistir-lhe, do mesmo modo que é permitido resistir a qualquer outro indivíduo privado que nos trata com injusta violência.[10]

Se passarmos de Lutero a Melanchthon, constataremos neste uma defesa ainda mais elaborada dos mesmos argumentos em favor da resistência legítima. É verdade que no caso de Melanchthon esse desenvolvimento parece ter ocorrido com mais lentidão, pois em 1532, em seus *Comentários à Epístola de são Paulo aos romanos*, ainda o encontramos proclamando que todos os magistrados são "dádivas e ordenações de Deus" e afirmando que são Paulo "apresenta um preceito simples e direto, segundo o qual o magistrado tem de ser obedecido por todos" (pp. 710, 711). A primeira obra em que revela uma mudança decisiva em sua postura é o tratado em latim *Do ofício do príncipe*, publicado pela primeira vez em 1539 e depois incluído na edição de 1540 e nas seguintes da *Epítome da filosofia moral*, obra que Melanchthon originalmente editara em 1538.[11] Nesse tratado, ele começa afirmando que "o magistrado é o guardião da primeira e da segunda tábuas da lei", e prossegue perguntando o que deveria ser feito se, em vez de defender essas leis, ele não fizesse caso delas e preferisse perseguir a verdadeira Igreja (pp. 87, 105). Afirma que a resposta, assim como no direito civil, depende de se saber se as injúrias assim perpetradas se revestem ou não de caráter "atroz e notório" (p. 105). "Se a injúria não é notória, os juristas com razão declaram que tais magistrados devem ser tolerados." E, mesmo que a injúria seja atroz, devemos recordar que "nenhum indivíduo privado pode [...] resistir ao *Imperium*, pois, como está escrito em Romanos XIII, quem resiste ao magistrado resiste à ordenação de Deus" (p. 106). Entretanto, isso de modo algum implica que inexista todo e qualquer remédio para a situação. Melanchthon, nesse ponto, discorre sobre a posição do indivíduo sob o direito privado, ressaltando que no *Digesto* "se considera lícito" um cidadão privado "até mesmo matar um cônsul" em certas circunstâncias, como por exemplo se o surpreende na cama com sua filha ou esposa (p. 105). A seguir, traça um paralelo entre essa idéia e o caso do governo tirânico. Se o magistrado "atormenta seus súditos com injúrias atrozes e notórias, é legal que eles se defendam, de um modo adequado à república, tal como o fariam no caso de um perigo privado" (p. 105).

Melanchthon repetiu e desenvolveu essa doutrina três anos depois, na segunda edição dos *Prolegômenos ao tratado de Cícero sobre a obrigação moral*, que publicara pela primeira vez em 1530.[12] Uma nova parte foi acrescida a essa edição, versando sobre o ofício do magistrado, na qual Melanchthon analisa a relação do governante com a Igreja e as leis. Afirma, com veemência ainda maior do que no escrito anterior, que a posição do cidadão comum sob o direito privado fornece uma justificativa para resistir a um magistrado que tenha excedido a autoridade de seu cargo. É verdade que,

quanto maior a clareza com que Melanchthon expõe tal doutrina, mais dá mostras daquela perigosa confusão que já levara Bucer a rejeitar por completo a teoria do direito privado. Por um lado, ele anseia por garantir que "a máxima de que é permissível repelir a força com a força" deve sempre "ser compreendida como referindo-se às autoridades que foram instituídas". Continua, pois, insistindo em que "nunca é permissível" indivíduos privados "executarem atos de sedição", em seu próprio benefício, contra qualquer autoridade legalmente constituída (pp. 573-4). Mas, por outro lado, seu recurso aos argumentos do direito privado tende a dar a impressão de que o poder da resistência legítima possa de fato constituir propriedade de cada cidadão enquanto indivíduo, como no caso — de novo citado — de "um cônsul pego em adultério, que pode justificadamente ser morto pelo pai da mulher" (p. 574). Embora essa interpretação permaneça dúbia quanto à questão de quem pode resistir licitamente, não há ambigüidade no que tange aos fundamentos da resistência legítima. A discussão abre-se com uma longa dissertação sobre "o instinto natural de autopreservação implantado por Deus" tanto nos homens como nos animais, por meio do qual "são impelidos a ter aversão à violência injusta" (p. 573). Esse "conhecimento natural", afirma, é "o testemunho que Deus nos deu para discriminar entre a justiça e a injustiça" (p. 573). Isso quer dizer que, "em todo caso de evidente injúria que seja atroz e notória", evidencia-se que "a natureza permite que a força seja repelida com a força" (*vim vi repellere natura concedit*) (pp. 573, 574). Melanchthon conclui, portanto, que "se o magistrado falha em seu cargo ou passa a agir criminosamente", será "lícito repelir essa força injusta" com "qualquer ajuda que se possa obter, ou mesmo com as próprias mãos" (p. 573).

A outra razão para afirmar que a reação dos teólogos luteranos à crise de 1529-1530 terá representado bem mais do que uma simples capitulação aos argumentos de Brück está no fato de vários luteranos importantes, claramente desconfiados do recurso de Brück ao direito canônico, terem procurado desenvolver a outra teoria da resistência produzida pela crise — a teoria constitucional que os juristas de Hesse haviam originalmente enunciado em 1529, mas que Brück e os juristas da Saxônia nunca chegaram a adotar.[13] Assim, isso significa que, longe de apenas ceder ao argumento do direito privado, os luteranos foram na verdade capazes de suplementá-lo, e isso com o cuidado de evitar o alarmante corolário de que poderia ser legítimo aos cidadãos, enquanto indivíduos, resistir a seus magistrados legalmente instituídos.

O primeiro teólogo luterano ilustre a adotar a teoria constitucional da resistência parece ter sido Andreas Osiander. É provável que tenha sido ele o autor de uma carta escrita em fins de 1529 com a intenção de persuadir a cidade de Nuremberg a participar da aliança defensiva que Filipe de Hesse estava tentando formar contra o imperador.[14] A correspondência em questão começa

admitindo que parece haver grande obstáculo para a formação dessa liga na doutrina de são Paulo sobre o dever de obediência, encontrada no capítulo 13 de sua *Epístola aos romanos* (p. 83). Entretanto, a carta contorna essa aparente dificuldade com a mesma estratégia empregada pelos juristas hessianos ao apresentar sua teoria constitucional da resistência ao margrave Jorge de Brandenburgo. Primeiro, Osiander afirma que são Paulo somente pode ter pretendido referir-se às autoridades que executam apropriadamente suas funções, e não a magistrados pecadores (pp. 83-4). A seguir, argumenta que as autoridades designadas por são Paulo como sendo "instituídas por Deus" devem ser entendidas como englobando não apenas os magistrados "superiores", mas também os "inferiores", entre eles os príncipes territoriais e um conjunto de outras autoridades locais (p. 84). Isso, por sua vez, permite-lhe enunciar uma teoria constitucional da resistência legítima. Se um magistrado superior deixar de desempenhar os deveres para os quais foi ordenado — e que talvez tenha até mesmo jurado desempenhar, como o imperador jura nas Capitulares de sua eleição —, seus magistrados inferiores, que "são tanto quanto ele ordenados por Deus", podem legitimamente resistir-lhe, para assegurar que a suprema necessidade de um governo bom e piedoso seja invariavelmente atendida (p. 85).

O principal desenvolvimento dessa teoria, porém, deve-se a Martin Bucer, que a formulou pela primeira vez em sua *Explicação dos quatro evangelhos*, e depois nos *Comentários sobre o Livro dos juízes*.[15] A parte mais importante da primeira dessas obras foi publicada originalmente em 1527, não incluindo referência alguma à justificativa da resistência armada. A passagem em que Bucer sintetiza a teoria constitucional foi introduzida na edição de 1530, sob evidente pressão das circunstâncias políticas imediatas. As mesmas idéias foram então amplamente repetidas nos *Comentários sobre o Livro dos juízes*, obra póstuma cuja primeira edição data de 1554 (Eells, 1931, pp. 65, 69). Na *Explicação dos quatro evangelhos*, Bucer começa argumentando de modo bastante convencional. Salienta que, "no caso dos indivíduos privados", a ordem de "não resistir ao mal" é absoluta, e portanto "qualquer que seja o mal a eles infligido, nunca devem oferecer resistência" (fo. 54a). Mas, logo adiante, afirma que a situação é completamente distinta tratando-se das autoridades públicas. Embora continue a aceitar que "as autoridades constituídas foram ordenadas por Deus", assume uma posição radical no tradicional debate jurídico acerca de quem pode ser corretamente considerado uma "autoridade" e, portanto, um detentor do *ius gladii*, ou poder da espada. Nesse aspecto, toma o partido de Azo contra Lothair, traduz a argumentação para o vocabulário da teologia luterana e assim afirma que, "para que os assuntos humanos sejam organizados da melhor forma", Deus em nenhuma circunstância "transferiu todo o poder para um único homem" num dado

reino ou império (fo. 54b). Cita o modelo do reino de Davi, tanto nessa passagem como nos *Comentários sobre o Livro dos juízes*, para confirmar que "Deus sempre dispersa o poder por muitas pessoas", e especificamente por um conjunto de magistrados inferiores (*magistratus inferiores*) e uma autoridade superior (*potestas superior*), sendo todos considerados detentores do *merum Imperium* e, portanto, capazes de empunhar o *ius gladii* em seu próprio nome.[16] Assim, conclui que todas essas autoridades consideradas em seu conjunto "são de fato as autoridades (são Paulo não usa o singular) que foram ordenadas por Deus" (fo. 54b). O passo seguinte de Bucer consiste em conferir a mesma ênfase à afirmação de que todas essas autoridades foram instituídas com um determinado propósito e para cumprir um conjunto específico de obrigações. O primeiro dever do "príncipe e magistrado cristão", sustenta, consiste em "cuidar de viver e governar segundo a vontade de Deus em todas as coisas" (fo. 54b). Portanto, conclui que todos esses magistrados são instituídos para governar não apenas como eles próprios poderiam desejar, mas "para preservar do mal o povo de Deus e defender sua segurança e seus bens" (fo. 55a). Tendo exposto essas duas teses, a conclusão de Bucer em favor da resistência pela força é uma decorrência direta. A única diferença entre sua posição e a dos juristas de Hesse está em que, enquanto estes tratavam principalmente das obrigações legais do imperador, Bucer preocupava-se mais em salientar o dever supremo a ele atribuído de defender a verdadeira fé (ou seja, a luterana). Primeiro, afirma que, se todas as autoridades governamentais são basicamente instituídas para assegurar que seja observada a lei de Deus, então a obrigação dos magistrados inferiores de "acatar seus superiores em todas as coisas" deve estar limitada pela obrigação predominante "de não permitir coisa alguma contra Deus" (fo. 54a). Argumenta então que, se as autoridades superiores "se afastassem de suas funções" e viessem a governar de forma ímpia e tirânica, seria por sua vez "uma impiedade" das autoridades inferiores, "que igualmente aceitaram a devota tarefa de defender os inocentes", "abandonar o povo às concupiscências desse tirano perverso" (fo. 54a). Em tal situação, os magistrados inferiores não têm mais a obrigação de permanecer obedientes aos superiores. Na verdade, têm o inegável dever, "que não deve ser negligenciado", de garantir que, "se uma autoridade superior começar a praticar extorsão ou causar qualquer outro tipo de injúria externa", ela seja "deposta pela força das armas" (fo. 54b).

A INFLUÊNCIA LUTERANA SOBRE O CALVINISMO

Muitas vezes se afirmou que, na reação à crise do protestantismo nos meados do século XVI, os calvinistas se encontravam muito mais bem equipa-

dos do que os luteranos para desenvolver uma teoria radical de resistência política. Há uma forte tendência a se sustentar que os calvinistas foram capazes de fazer uso da "firme base de aspirações e organizações radicais" nascida do "potencial revolucionário" existente no pensamento político de Calvino. Os luteranos, porém, viram-se incapazes de estabelecer uma "base de resistência" equivalente, pois a influência de Lutero sempre se fez sentir no sentido de insistir em que nunca pode ser lícito rebelar-se contra uma autoridade legalmente constituída.[17] Entretanto, acabamos de demonstrar que foi Lutero, e não Calvino, quem primeiro introduziu o conceito de resistência ativa na teoria política da Reforma "magisterial". É preciso observar a seguir que o grau de sucesso alcançado pelos calvinistas ao desenvolver uma teoria da revolução na década de 1550 não se deveu ao fato de apresentarem uma reação mais criativa à crise do que os luteranos, como tantas vezes se afirmou, mas de terem adotado e reiterado a argumentação em favor da resistência pela força que os luteranos já haviam desenvolvido na década de 1530 e que subseqüentemente retomaram com o fito de legitimar a guerra contra o imperador levada a cabo pela Liga de Schmalkalden, após 1546.

O principal argumento que os luteranos decidiram reavivar em meados do século, em favor da resistência pela força, foi a teoria constitucional que permitia uma oposição por parte dos "magistrados inferiores". A *Explicação dos quatro evangelhos*, de Bucer, foi republicada em 1553, e seus *Comentários sobre o Livro dos juízes*, obra em que defendia a mesma teoria, tiveram sua primeira edição em 1554. Mas a mais importante reafirmação da teoria constitucional foi apresentada numa *Confissão* que os pastores de Magdeburgo imprimiram nas línguas latina e alemã, no mês de abril de 1550. O contexto em que se redigiu esse memorável tratado está ligado à decisão da cidade de Magdeburgo, uma das primeiras comunidades luteranas a aderir à Liga de Schmalkalden em 1531, de fazer valer suas tradições militares, recusando render-se às forças imperiais após a derrota dos protestantes em Mühlberg, em 1547 (Grimm, 1954, pp. 257-8). O Império prontamente baixou um interdito sobre a cidade, prometendo-a a Maurício da Saxônia em troca da concordância deste em subjugá-la à força. O cerco definitivo teve início em 1550, e os habitantes passaram a publicar uma série de panfletos, justificando sua resistência armada. O mais importante desses documentos foi a *Confissão*, evidentemente escrita pelo grande amigo de Lutero, Nicolas von Amsdorf, cujo nome aparece no final do texto, seguido pelos de mais oito destacados ministros luteranos. As versões em latim e alemão foram publicadas, segundo as páginas de rosto, no dia 13 de abril de 1550, com o sonoro título com-

pleto de *Confissão e apologia dos pastores e outros ministros da Igreja em Magdeburgo*.

Como em geral se afirma que, "até o ano de 1550, tanto os luteranos quanto os calvinistas pregavam com singular consistência uma doutrina da não-resistência", disso se segue uma tendência a sustentar que a *Confissão* representa "a primeira enunciação formal", por parte de protestantes ortodoxos, de "uma teoria de resistência legítima pela força".[18] Mas o principal argumento da *Confissão* consiste, na verdade, numa repetição da teoria constitucional da resistência, originalmente formulada pelos juristas de Hesse, em 1529, e reiterada nos anos que se seguiram por Bucer, Osiander e outros autores luteranos. A teoria propriamente dita recebe um resumo bastante conciso na página inicial da *Confissão*, sob a forma de "um silogismo que contém o argumento do livro". A tese fundamental afirma ousadamente que, "toda vez que um magistrado superior perseguir seus súditos, o magistrado inferior, pela lei da natureza, pela lei divina e pela verdadeira religião e reverência a Deus, deve, por ordem de Deus mesmo, resistir-lhe". A outra tese declara que "a perseguição que já nos está sendo imposta por nossos superiores tenciona com efeito oprimir nossa verdadeira religião, a verdadeira reverência a Deus etc.". Assim, conclui-se: "*ergo* nossos magistrados devem resistir a essa opressão, devido à ordem dada por Deus" (caderno A, 1b).

Esse não é o único argumento em favor da resistência apresentado ao longo do livro, mas, a julgar pela introdução, bem poderia parecer que os autores da *Confissão* o considerassem o principal alicerce de sua tese.[19] Tal idéia é corroborada pela maneira como foi organizado o restante da obra. A primeira parte trata da "confissão" mencionada no título — uma confissão de fé nas doutrinas de Lutero sobre Deus, a criação, a lei, a justificação, os sacramentos e a Igreja. A segunda parte apresenta, então, a prometida "apologia" da resistência armada de Magdeburgo. Nela se incluem dois argumentos derivados do direito civil, mas a seção começa e termina com uma enfática repetição da teoria constitucional da resistência. Argumenta-se primeiro, acompanhando de perto o estilo de Bucer, que "seria absurdo" que Deus houvesse instituído apenas um magistrado em cada reino, "permitindo que ele tudo determinasse segundo sua vontade". O fato é que "Deus transmitiu essa honra a todos os magistrados legítimos, e não simplesmente a uma graduação ou a um homem específico" (caderno G, 4b). Essas numerosas autoridades, além disso, foram estabelecidas, em cada caso, para desempenhar um determinado conjunto de deveres. Assim é descrita "a tarefa do magistrado devoto": "ele pode e deve, por ordenação e comando divino, servir ao reino de Deus, estabelecendo e mantendo o verdadeiro ministério, sacramento e palavra" e procurar "defender toda a Igreja contra qualquer perseguição injusta" (caderno G, 1a). Por conseguinte, afirma-se, as autoridades constituídas foram estabe-

lecidas "para a defesa e a honra das coisas boas, porém não das más" (caderno G, 4b). A seguir, argumenta-se que "essas razões são absolutamente decisivas para se comprovar a necessidade de defesa, por parte dos magistrados inferiores, contra um superior que esteja empenhado na perseguição da fé", e que essas mesmas razões são "suficientes para tranqüilizar a consciência de todos os homens bons e devotos", quanto à legitimidade da resistência armada (caderno H, 1a).

Uma vez reiterada pelos luteranos essa teoria sobre o dever dos magistrados inferiores, a principal medida de alcance radical adotada pelos calvinistas, em face da crise de meados do século, consistiu simplesmente em adotar e repetir os mesmos argumentos constitucionais, tendo claramente a *Confissão* como um importante veículo de influência. É verdade que precisamos ter uma certa cautela ao mencionar o impacto direto da *Confissão*. Já se sustentou, com muita veemência, sua suposta influência sobre o desenvolvimento do radicalismo calvinista. Kingdon, por exemplo, sugeriu haver "uma linha" percorrendo todas as teorias calvinistas da resistência posteriormente defendidas, cuja origem pode ser traçada, em cada caso, até "o exemplo da cidade de Magdeburgo" (Kingdon, 1955, p. 94, e 1958, pp. 227-8). Entretanto, está claro que alguns dos primeiros revolucionários calvinistas foram buscar suas premissas da teoria constitucional da resistência diretamente nos debates da década de 1530, em vez de ter a *Confissão* como fonte intermediária. Isso se evidencia, por exemplo, no caso de Pierre Viret (1511-1571), o líder da comunidade calvinista de Lausanne, grande amigo de Martin Bucer e que, segundo consta, derivou suas idéias sobre a legitimidade da resistência diretamente da *Explicação dos quatro evangelhos* de Bucer, na parte que trata do evangelho de são Mateus, publicada em 1530 (Linder, 1964, p. 139, nota). A *Admoestação aos fiéis*, de Viret, foi publicada pela primeira vez em 1547, três anos antes de editar-se a *Confissão*, e já continha a idéia de que os magistrados inferiores são autoridades instituídas por Deus com o dever de proteger o povo até mesmo de seus supremos governantes, se esses se lançarem à tirania ou impiedade (Linder, 1964, p. 138).

Seria porém igualmente equivocado não atribuir importância alguma à influência direta da *Confissão*, como Caprariis talvez faça ao sugerir, discorrendo sobre a primeira enunciação da teoria da resistência constitucional, por Beza, que seus argumentos teriam derivado simplesmente da posição de Calvino nas *Institutas da religião cristã* (Caprariis, 1959, p. 16, nota). Com isso se ignora, porém, que o tratado de Beza, publicado em 1554 e intitulado *Da punição dos hereges pelo magistrado civil*, inclui uma referência direta ao "notável exemplo dado em nossa época pela cidade de Magdeburgo, no Elba" (p. 133). Ademais, Beza é apenas um dos vários autores que nesse período se referem especificamente ao exemplo de Magdeburgo. Johann Sleiden (1506-

1556), historiador oficial da Liga de Schmalkalden, considera muito importante o fato de que os "ministros da Igreja" em Magdeburgo "tenham apresentado um texto", no "mês de abril" de 1550, no qual explicam "como é legítimo um magistrado inferior defender-se contra o superior que o compele a afastar-se da verdade" (fo. 345b). Essa paráfrase da *Confissão* encontra-se no texto de Sleiden sobre *O estado da religião e da república sob o reinado do imperador Carlos V*, de 1555, que já em 1560 era traduzido para o inglês por John Daus. Quatro anos depois, segundo relata John Knox na *História da Reforma na Escócia*, quando ele próprio estava debatendo com Lethington na Assembléia Geral em Edimburgo, "apresentou ao secretário a Apologia de Magdeburgo, e lhe ordenou que lesse os nomes dos ministros que haviam concordado em que a defesa da cidade era uma defesa absolutamente justa" (II, pp. 129-30). Por fim, Kingdon afirma, de forma muito plausível, ter detectado outra alusão à *Confissão* numa carta de fevereiro de 1566, enviada por Du Hames ao conde Luís de Nassau, irmão mais moço do príncipe de Orange.[20] Du Hames faz um resumo da crise nos Países Baixos, que subitamente se agravara no mês de outubro anterior, quando Filipe II exigira o cumprimento dos novos decretos tridentinos contra a heresia, conseguindo, assim, indispor-se com a nobreza local. Du Hames roga a Luís que "acorra em nosso auxílio com seus conselhos", e que "nos envie um certo tratado que nos prometeu, versando sobre as causas que permitem aos magistrados inferiores pegar em armas quando um superior age com negligência ou tirania" (p. 37).

Obviamente, porém, o importante não é a suposta influência de determinada obra, e sim o fato de que o argumento fundamental em favor da resistência, apresentado pelos calvinistas naquela época, em boa medida repetia a já mencionada teoria constitucional luterana. É verdade que cabe estabelecer uma distinção rudimentar entre os argumentos empregados pelos discípulos calvinistas no continente europeu e os argumentos bem distintos, e muito mais radicais, usados pelos revolucionários calvinistas na Escócia e Inglaterra por aquele mesmo tempo. Essa distinção reflete o fato de que a posição dos calvinistas no Sul da Alemanha e na Suíça durante esse período era bem mais ambígua. O objetivo primordial de sua propaganda resumia-se em difundir sua religião na França, ambição que deles exigia que agissem com prudência, pois continuavam a nutrir a esperança de evitar confrontos violentos com o governo católico. Em contraste, a posição dos calvinistas na Escócia era mais segura, pois já contavam com uma ampla base de apoio popular, enquanto para os calvinistas ingleses a situação era ainda mais favorável, apesar da ascensão ao trono da rainha Maria, em 1553, e das perseguições que se seguiram. No reinado anterior tivera lugar uma aceitação oficial da fé calvinista, e essa lembrança incutia nos radicais calvinistas, pressionados pela reação católica sob a nova rainha, a coragem para lançar seu apelo revolucionário em

direção a uma massa popular amplamente favorável. Em razão dessas diferenças, enquanto os calvinistas no continente europeu tendiam a contentar-se em reiterar uma cautelosíssima teoria da resistência pelos magistrados inferiores, os revolucionários escoceses e ingleses vieram a explorar as implicações mais individualistas e radicalmente populistas do argumento do direito privado.

Isso, contudo, não significa que a teoria constitucional tenha sido ignorada, por completo, pelos calvinistas escoceses e ingleses. Ela continuou a fornecer a John Knox (1505-1572) seu argumento fundamental em favor da resistência política, até mesmo no mais radical de seus tratados, *Apelo contra a sentença proferida pelos bispos e clero*, que destinou "à nobreza e estados da Escócia" em 1558; o apelo era contra sua condenação à morte, proferida pelos bispos católicos após sua primeira viagem de pregações à Escócia, em 1556.[21] Knox inicia sua defesa da resistência ativa assegurando aos nobres escoceses que eles são "autoridades por Deus constituídas" para a "proteção e defesa" do povo "contra a fúria dos tiranos" (p. 469). Ambas as teses básicas da teoria constitucional já se encontram implícitas nessa afirmação. Uma delas consiste em que a nobreza, tanto quanto o monarca, deve ser incluída entre as "autoridades instituídas por Deus", que compõem, "juntamente com seus reis", a autoridade pública (pp. 497, 498). A outra assevera que quando Deus, "com Sua própria marca, indicou" os nobres "para ser magistrados", teve o cuidado de "atribuir às autoridades as suas funções" (pp. 481, 482). Isso significa que o monarca e os magistrados inferiores não foram, em circunstância alguma, postos acima do povo "para reinar como tiranos, sem respeito ao seu bem-estar e comodidade". Todos foram "instituídos para o bem-estar e o benefício de outros", sendo seu principal dever "tomar a si a vingança contra os perversos, defender os justos e assim ministrar e governar em seu cargo" (pp. 482, 483).

É com base nas teses de que "todas as autoridades legítimas são ministros de Deus" e de que "não existe honra sem uma obrigação a acompanhá-la" que Knox conclama os nobres, em sua qualidade de magistrados inferiores, a organizar uma revolução calvinista na Escócia (p. 483). Portanto, há um alto grau de verdade na afirmação de que essa teoria de resistência não constitui, estritamente falando, uma teoria *política*, pois seu apelo aos nobres foi expresso inteiramente em termos de suas pretensas obrigações religiosas.[22] Primeiro, a eles se diz que seu principal dever consiste em "ouvir a voz de vosso Deus eterno, e com sinceridade procurar seguir Seus preceitos" (p. 495). A seguir, lembra-se aos nobres que o "principal e supremo preceito" de Deus é que deveis "promover a verdadeira religião com todos os poderes de que dispondes" e "defender vossos irmãos e súditos, que Ele deixou aos vossos cuidados e incumbência" (p. 495). E então considera-se óbvia a providência que devem tomar, no caso de uma autoridade superior instituída para

governá-los revelar-se "um homem ignorante de Deus" ou "um perseguidor dos membros de Cristo" (p. 495): "Estais obrigados a corrigi-lo e reprimi-lo em tudo o que souberdes ter ele perpetrado expressamente em contrário à palavra, honra e glória de Deus" (p. 495). "Infelizmente", admite Knox, "esse aspecto de seu dever apenas uma pequena parte da nobreza desta época preza corretamente", pois "o refrão comum a todos os homens é: Devemos obedecer aos nossos reis, sejam eles bons ou maus, pois assim ordenou Deus" (pp. 495-6). Mas Knox assevera que isso equivale a ignorar a vital distinção entre o cargo e a pessoa do magistrado, que segundo ele são Paulo tencionou estabelecer ao enunciar sua doutrina da obediência. Somos evidentemente obrigados a obedecer aos nossos governantes, contanto que eles continuem a apoiar a verdadeira religião e a cuidar de forma adequada de seus súditos, desempenhando assim a função para a qual foram ordenados. Mas não somos mais obrigados a obedecê-los se começarem a mostrar descaso para com esses deveres, a "agir contra a glória de Deus" e, "cruelmente e sem motivo, atacar seus irmãos" (p. 496). Quando isso acontece, passa a ser um dever dos nobres, como magistrados inferiores, defender a lei de Deus até mesmo contra seus superiores, reconhecendo que, em tais circunstâncias, "Deus não ordenou obediência" aos nossos governantes, "mas aprova e recompensa com abundância aqueles que se opuseram às ordens ímpias e à violência cega" (p. 496).

Entretanto, o principal desenvolvimento da teoria da resistência constitucional não se deveu aos calvinistas escoceses ou ingleses, e sim ao próprio Calvino e a seus discípulos no continente europeu. Uma das primeiras vezes em que um calvinista formulou essa teoria foi na defesa que Beza efetuou da conduta de Calvino no caso de Miguel Serveto, em seu tratado *Da punição dos hereges pelo magistrado civil*, datado de 1554 (cf. Bainton, 1953b, pp. 207-12). A data é digna de nota, especialmente tendo em vista o fato de muitas vezes o *Apelo* de Knox ter sido definido como "a primeira ruptura de um calvinista" com a doutrina de não-resistência exposta pelo próprio Calvino.[23] A obra de Knox somente foi publicada em 1558, quatro anos depois do tratado de Beza, que já elogiara "o notavelmente famoso e denodado" povo de Magdeburgo e argumentara que, "se os príncipes abusarem de seu cargo" e nessas circunstâncias "os magistrados inferiores" deixarem de "garantir que a autêntica religião seja preservada", esses últimos estarão falhando no principal dever para o qual foram nomeados, e portanto estarão "subtraindo à Igreja uma defesa extremamente útil e necessária" (pp. 6, 133).

Beza, por sua vez, pode ter influenciado Pedro Mártir (1500-1562), que manteve estreito contato com Calvino e seus seguidores em Genebra, depois de se ver forçado a deixar a Inglaterra devido à ascensão ao trono da rainha Maria, em 1553 (Anderson, 1975, pp. 165-85). Mártir defende uma versão da

teoria constitucional da resistência em seus *Comentários sobre a Epístola de são Paulo aos romanos* e em *Um comentário sobre o Livro dos juízes*, obras que concluiu, respectivamente, em 1558 e 1561 (Anderson, 1975, pp. 546-7). É verdade que a teoria de Mártir é mais genérica do que a enunciada, por exemplo, por seu amigo Martin Bucer, pois nela não se inclui nenhuma referência explícita aos conceitos do *merum Imperium* e do poder da espada, extraídos do direito civil. A análise de Mártir, além disso, está longe de ser coerente, uma vez que em sua obra posterior, o *Comentário sobre o Livro dos juízes*, ele parece retirar boa parte do que admitira antes ao comentar a *Epístola aos romanos*. Contudo, não há dúvida de que, ao discutir o *locus classicus* da teoria da obediência passiva, em seus *Comentários* — a injunção de que todo homem esteja "sujeito às autoridades superiores", contida no capítulo 13 —, Mártir afasta-se acentuadamente da posição calvinista ortodoxa e enuncia com extraordinária convicção a teoria constitucional da resistência.

Mártir começa, naturalmente, defendendo a tese de são Paulo: "As autoridades superiores foram ordenadas por Deus". Mas deseja corrigir o que julga ser dois equívocos predominantes contidos nessa asserção. O primeiro consiste em que "em vão alguns objetam, capciosamente, que não devem reverência aos magistrados inferiores". "Acham suficiente sujeitar-se às autoridades superiores, como os imperadores e reis." Entretanto, a afirmação de são Paulo não se limita ao caso das autoridades superiores, mas "abrange todos os tipos de autoridade", inclusive a "daqueles que têm por encargo as cidades, ou são nomeados governadores de províncias" (fo. 429a). O outro equívoco está em não reconhecer que a injunção de são Paulo a nos submetermos aos governantes limita-se ao caso das autoridades legítimas. Mártir argumenta primeiro que "a coisa em si, ou seja, a principal função, deve ser distinta da pessoa", com isso afirmando que nossos governantes foram instituídos para desempenhar determinada função e têm o dever de "extrair as regras de sua administração das funções aqui descritas por são Paulo" (fos. 427b, 430b). E nesse ponto acrescenta a afirmação, muito mais forte, de que embora a função, "por ser boa, não possa vir de outro lugar senão de Deus", isso deixa aberta a possibilidade de que a pessoa que a exerce, "por ser um homem, pode abusar de uma coisa boa", a tal ponto que deixe de ser adequado considerá-lo uma autoridade instituída por Deus (fo. 427b). Quando se interpreta são Paulo corretamente sob esses dois aspectos, conclui Mártir, não se pode julgar que ele tenha pregado uma doutrina de absoluta não-resistência. Naturalmente, continua proibido "a qualquer indivíduo privado matar um tirano", em qualquer ocasião (fo. 430a). Mas isso não implica "que autoridades superiores não possam ser depostas por magistrados inferiores" (fo. 430b). Como todos os nossos governantes são autoridades constituídas, e uma vez que foram nomeados para desempenhar uma determinada função, até

mesmo as autoridades da mais alta graduação podem ser legalmente "coag
das" por magistrados inferiores, "se transgredirem os fins e os limites d
poder que receberam" (fo. 430b).[24]

Kingdon sugeriu, o que é plausível, que Beza, ao defender Calvino er
1554 adotando essa mesma postura política radical, pode ter acabado influen
ciando-o (Kingdon, 1955, p. 95). Há indícios seguros de que Calvino ter
começado a modificar sua doutrina da obediência passiva em fins da décad
de 1550, passando a demonstrar maior inclinação para aceitar a teoria d
resistência constitucional. Um desses indícios se lê na carta que escreveu
Coligny em 1561, tratando do fracasso da conspiração de Amboise.[25] Mas
evidência principal encontra-se — ainda que em forma condicional — na
Homilias sobre o primeiro livro de Samuel, obra que aparentemente produziu
em 1562 e 1563, embora tenha permanecido sem publicação até 1604.[26] O 29
sermão aborda diretamente a questão de se é lícito resistir a um tirano. Calvino inicia com um estilo ortodoxo, admitindo que Deus pode, às vezes, deliberadamente transformar príncipes em tiranos se julgar que os pecados do
povo requerem tal punição (p. 551). Mas a seguir faz a afirmação — quase
contraditória — de que nossos governantes são instituídos por Deus para
cumprir uma série de deveres específicos, e em especial "para empenhar-se
em prol do bem comum" e "conduzir o povo com justiça e eqüidade" (p. 552).
Se um governante não cumprir essa função, as próprias pessoas não podem, é óbvio, tomar providência alguma, pois continuam submetidas ao dever, como nos adverte Samuel, de "submeter-se pacientemente ao jugo". Entretanto, isso não significa que "inexistam providências que se possam tomar contra tal tirano", pois Deus pode também ter instituído "outros magistrados e ordens" aos quais "foi dado o encargo da comunidade", tanto quanto ao supremo magistrado (p. 552). Assim, se o supremo magistrado "falhar em seu cargo" e se, como parte da "dávida a nós concedida por Deus", nos foram concedidos esses magistrados inferiores, esses "têm condições de reprimir o príncipe em seu cargo, e até mesmo de coagi-lo" pela defesa do bem e do governo piedoso (p. 552).

Finalmente, podemos observar que, depois de aceita pelos calvinistas ortodoxos, na década de 1560, a teoria constitucional passou logo a ser utilizada pelos calvinistas e seus aliados nos Países Baixos, para legitimar o movimento de resistência que deslanchou depois que o duque de Alba, no comando de 9 mil soldados, chegou àquelas províncias, em agosto de 1567, com a missão de debelar toda oposição ao domínio espanhol (Elliott, 1968, pp. 166-7). O duque de pronto estabeleceu o famigerado "Conselho dos Distúrbios", passando a executar vários dissidentes ilustres entre a nobreza, inclusive Egmont e Horn (Elliott, 1968, pp. 167-8). No início do ano seguinte, esse contexto impeliu Guilherme de Orange — na época exilado na Alemanha —

a preparar uma invasão dos Países Baixos, em protesto contra essa nova e selvagem fase de repressão imposta pelo governo espanhol. Não é de surpreender que, nessas circunstâncias, diversos panfletos tenham feito uso da versão disponível da teoria constitucional da resistência. Um dos mais militantes entre esses documentos foi um tratado assinado por "Eusebius Montanus", lançado pela primeira vez em 1568.[27] Nele não se reconhecia apenas que a campanha do duque de Alba requeria uma reação igualmente militante, mas também que Guilherme de Orange, como membro do Conselho de Estado oficial, enquadrava-se com perfeição na categoria de magistrado inferior, tendo autoridade para resistir a um superior empenhado em atos de idolatria e injustiça. Em conseqüência, o autor proclamava que "os magistrados inferiores", em todo governo bem estabelecido, têm "a incumbência e a ordem", tanto quanto "as autoridades superiores", de defender a causa do governo piedoso e, portanto, de "combater a violência injusta e opor resistência lícita e necessária aos tiranos" quando esses agirem fora dos limites de seus cargos.

Essa mesma teoria foi novamente citada quando sobreveio outra grande crise na revolta dos Países Baixos, a qual se desencadeou com a nomeação de Alexander Farnese para governador, em 1578. Farnese conseguiu explorar as crescentes divisões entre o Norte e o Sul, e desse modo reconquistar a lealdade dos nobres valões, que haviam permanecido fiéis à Igreja católica (Elliott, 1968, pp. 286-7). Isso, por sua vez, levou os nobres calvinistas mais radicais do Norte, como Philippe de Marnix, a se empenhar cada vez mais em persuadir Guilherme de Orange a finalmente abjurar seu voto de lealdade à Espanha e assumir a liderança de uma guerra, em grande escala, contra as províncias católicas. Assim, Marnix escreveu a Guilherme de Orange, em março de 1580, para garantir-lhe que não poderia haver dúvidas quanto "à legitimidade de se pegar em armas contra nosso rei" (p. 277).[28] O motivo alegado é que "o principal dever dos governantes" é "defender a piedade e a justiça"; quando não cumprem esse dever, pode-se legitimamente resistir a eles, em nome da própria justiça (pp. 279-80). É óbvio que tais atos de resistência não são permitidos aos "indivíduos", pois esses não "receberam de Deus a função" de exercer "o poder da espada" (p. 280). Contudo, nos casos em que Deus instituiu "poderes compensatórios", com "a legítima função" de magistrados, não é apenas lícito esses agirem "contra um opressor do país", mas na verdade até constitui um dever combatê-lo pela força (p. 285).

Há, porém, uma notável diferença entre a enunciação original da teoria constitucional da resistência pelos luteranos e essas reiterações do mesmo argumento pelos calvinistas. Esses, em geral, mostram-se muito mais cautelosos — às vezes gerando confusão — quando defendem a causa radical. Pode-se notar essa característica sobretudo no tratado de Beza, *Da punição dos hereges pelo magistrado civil*. Embora comece justificando a legitimidade da oposição por parte dos magistrados inferiores, Beza conclui com uma total retratação de seus argumentos.[29] Depois de discutir a função dos magistrados, passa, no final do livro, à questão de "o que deve ser feito se o magistrado civil abusa de seus poderes?" (p. 189). Em resposta, tudo o que consegue proporcionar é: "Em épocas de grande iniqüidade nossa tarefa consiste em nos conduzirmos com paciência" (p. 189). Explicitamente, Beza repudia toda sugestão de que "nos seja permitido fazer mais". Qualquer coisa que nossos governantes venham a fazer, "a palavra do apóstolo permanece inalterável: temos, por dever de consciência, que nos sujeitar a todas as autoridades superiores" (pp. 189-90).

A mesma tendência à ambigüidade se constata no caso dos *Comentários sobre a Epístola de são Paulo aos romanos*, de Pedro Mártir. Como vimos, essa obra inclui um vigoroso enunciado da teoria constitucional da resistência. No entanto, em *Um comentário sobre o Livro dos juízes*, que concluiu apenas três anos depois, Mártir recua, para argumentar que, como "o atual estado de coisas" foi "instituído por Deus", "não deveria ser alterado sem [a vontade d'] Ele" (fo. 149b). Isso não significa, evidentemente, que as ordens ímpias de um tirano tenham de ser seguidas, pois continua sendo verdade que "devemos obedecer a Deus, e não aos homens" (fo. 264b). Contudo, parece dizer que a desobediência passiva, e não a resistência ativa, é o único caminho possível para nós, pois Mártir agora insiste em que, "se acontecer de tiranos ou príncipes perversos obterem o governo das coisas", então "eles devem ser tolerados, tanto quanto o permita a palavra de Deus" (fo. 256a).

Talvez a prova mais visível dessas incertezas esteja na reação dos calvinistas do continente, no decorrer da década de 1550, ao crescente radicalismo de John Knox. Uma das questões acerca da obrigação política, sobre as quais Knox consultou Calvino e Bullinger em 1554, era se seria lícito a nobreza ou outros magistrados inferiores resistir a um "soberano idólatra" (p. 225). Calvino e Bullinger foram ambos extremamente cautelosos, negando existir tal possibilidade legal. Calvino escreveu a Bullinger, para garantir-lhe ter informado ao "escocês" que a resistência ativa não é justificável em circunstância alguma (Ridley, 1968, p. 179). E Bullinger, em resposta a Knox, afirmou que todas as "pessoas devotas" devem tomar o máximo cuidado em evitar "qualquer tentativa irrefletida" de resistir, e em particular em "não tentar nada que seja contrário às leis de Deus" (p. 226). Cinco anos depois, Calvino continuava completamente inflexível nessa atitude, como fica explícito na sua famosa discussão com sir William Cecil, em razão de sua atitude ante as obras políticas de Knox. A discussão surgiu quando Calvino, que em 1559 estava revisando seu *Comentário sobre Isaías*, enviou a nova edição com uma epístola em que saudava a rainha Isabel da Inglaterra. Seu emissário "trouxe-lhe a resposta de que sua homenagem não fora bem recebida", pois ele permitira que

fossem impressas em Genebra as críticas de Knox às mulheres governantes. Calvino replicou a Cecil, mesmo nessa fase adiantada, protestando que já demonstrara o suficiente seu "desprazer ante o fato de serem publicados esses paradoxos", e garantindo-lhe que discordava completamente dos pontos de vista radicais de Knox.[30]

Depois de eclodir a guerra de Schmalkalden, em 1546, os luteranos não apenas reavivaram a teoria constitucional da resistência, como passaram a desenvolver o outro argumento revolucionário que haviam originalmente empregado na década de 1530 — a teoria da resistência fundamentada no direito privado, que Brück e seus associados haviam derivado dos civilistas e canonistas. Primeiro, cuidaram para que as fórmulas já existentes da teoria fossem de novo postas em circulação. A *Advertência do doutor Martinho Lutero a seu querido povo alemão* foi reimpressa várias vezes, tanto por ocasião do início da guerra quanto nos anos que se seguiram. Em 1546 foi reeditada a *Epítome da filosofia moral*, de Melanchthon, e em 1554 foi a vez dos *Prolegômenos ao tratado de Cícero sobre a obrigação moral*, os quais continham a mais elaborada enunciação feita pelo teólogo alemão do argumento do direito privado. No mesmo ano foi republicada a *Epítome* de Melanchthon, bem como uma tradução para o inglês da *Advertência* de Lutero, com uma introdução de Melanchthon na qual elogiava, com entusiasmo, o fato de Lutero recorrer à teoria do direito privado.

Entretanto, é na *Confissão* de Magdeburgo, de 1550, que se encontra a mais importante reafirmação tanto da teoria constitucional — como já vimos — quanto da teoria do direito privado. A segunda parte dessa obra inclui dois enunciados do argumento, dos quais o primeiro e mais importante toma como ponto de partida a leitura proposta pelo próprio Lutero em sua *Advertência* (caderno A, 2a). Primeiro, salienta-se que todas as autoridades constituídas foram estabelecidas para desempenhar uma determinada função. A seguir, afirma-se que, como "o magistrado foi instituído por Deus para a honra das boas obras e o terror das más", "se ele passar a ser um terror para as boas obras e uma honra para as más", então "não pode mais ser considerado uma autoridade instituída por Deus" (caderno F, 3a). Isso implica, afirma-se, que todo governante que desse modo exceder os limites de seu cargo deixará de ser um genuíno magistrado. Contudo, a razão alegada para essa conclusão tem um caráter mais eloqüente do que os enunciados anteriores da teoria da resistência. Já não se sugere que um governante tirânico deixa de ser um magistrado genuíno porque, ao exceder sua autoridade, automaticamente se reduziria ao estatuto de um criminoso privado. Em vez disso, afirma-se, num tom menos legalista e mais teológico, que, se um governante cessa, "em sua obrigação para com Deus, de agir de acordo com sua função" e passa a infligir injúrias "atrozes e notórias" aos súditos, a razão de não mais ser considerado um verdadeiro magistrado é que ele automaticamente deixa de ser uma autoridade instituída por Deus (caderno F, 1b-2a).

É à luz dessa análise que se legitima, então, a resistência pela força. Como todo magistrado que ultrapassa os limites de seu cargo deixa de ser considerado "uma autoridade", "todo aquele que resiste a tais ações não está resistindo a uma ordem de Deus", mas apenas a alguém que de forma injusta detém o poder e pode legitimamente ser repelido (caderno F, 3a). Esse enunciado deveras enérgico do argumento do direito privado é elaborado, a seguir, de duas outras maneiras. Na primeira, os autores da *Confissão*, por serem no fundo luteranos ortodoxos, demonstram especial preocupação em evitar a implicação — que de outro modo seu argumento pareceria conter — de que pode ser permitido a cidadãos individuais, ou mesmo ao conjunto do povo, defender-se contra governantes tirânicos. Tal dificuldade é contornada com uma engenhosa combinação do argumento do direito privado com a teoria dos magistrados inferiores. Primeiro, salienta-se que "quem quer que vá resistir, é essencial que resista de acordo com seu lugar e em razão de sua função" (caderno F, 3b). A seguir, afirma-se que "a pessoa de função mais próxima à do supremo magistrado é outro magistrado", que pode ser "inferior àquele que está trilhando o caminho perverso", mas, mesmo assim, foi "instituído por Deus" para "a honra das boas obras e o terror das más" (caderno F, 3b). Isso permite concluir que deve caber tão-somente a essas autoridades resistir a quaisquer outros magistrados que estejam agindo fora dos limites de seus cargos.

A outra maneira como os autores da *Confissão* desenvolvem o argumento do direito privado consiste em avaliar de forma muito mais ampla do que Lutero e Melanchthon os graus de injúria que devem ser considerados "atrozes e notórios" e, portanto, graves o bastante para justificar a resistência. O primeiro "grau de injúria" abrange o tipo de situação em que "o magistrado é descuidado ou inflige a injúria num acesso de cólera". Afirma-se que em tais circunstâncias não há justificativa "para que os magistrados inferiores exerçam com a espada seu poder contra os superiores" (caderno F, 2a). O segundo grau inclui os casos "em que a vida de um homem, ou de sua esposa e filhos, é colocada em risco por força injusta". Esses casos são aceitos como exemplos de "injúria atroz e notória", porém ainda se recomenda que "nos disponhamos a sofrer com paciência" (caderno F, 2a, 4a-b). O terceiro grau diz respeito a toda situação "em que o inferior é compelido a cometer determinado pecado". Isso também é atroz, mas nem mesmo nesse caso se entende como justificável a resistência pela força (caderno F, 4b). Mas não há dúvida quanto à legitimidade da resistência quando se chega ao quarto e último

grau, no qual o governante, "continuamente e de modo deliberado, tenta destruir as boas obras de todos" (caderno F, 4b). Cita-se o próprio Lutero para corroborar a tese de que, se um governante "se lança a essa insanidade" — o que "já está acontecendo, no momento, entre nossos magistrados superiores" —, então passa a ser um evidente dever religioso dos magistrados inferiores opor-se a tais governantes, em defesa da piedade e do bom governo (caderno G, 1a-b).

Já quando examinamos o caso dos calvinistas, constatamos mais uma vez que eles tenderam a enfrentar a crise do protestantismo de meados do século adotando e reiterando essa justificação da resistência de origem luterana. Entretanto, como vimos, eles mostraram maior cautela no uso dessa argumentação, a qual raras vezes se encontra nas obras dos líderes calvinistas do continente europeu. A única exceção digna de nota parece ser o próprio Calvino. Ao publicar a última edição latina das *Institutas da religião cristã*, em 1559, Calvino inseriu no capítulo final, pela primeira vez, uma só frase, muito eloqüente, que parece ao menos conter uma alusão à teoria da resistência fundamentada no direito privado. O fraseado é de extrema ambigüidade (como sempre), não mencionando a idéia de que, se um governante exceder sua legítima autoridade, automaticamente se reduzirá ao estatuto de um criminoso privado. Contudo, há nessa passagem a clara sugestão de que o governante que ultrapassa os limites de seu cargo automaticamente deixa de ser um genuíno magistrado. Calvino cita o exemplo de Daniel, quando "nega ter cometido uma ofensa contra o rei ao desobedecer a seu ímpio decreto" (p. 1520). O que justifica esse ato, Calvino agora se dispõe a afirmar, é "que o rei excedeu seus limites, e não apenas foi perverso contra os homens, mas, ao erguer suas trombetas contra Deus, também ab-rogou seus próprios poderes" (p. 1520).

É verdade que Calvino parece estar se referindo nessa passagem à desobediência, e não à resistência ativa. Mas, se passarmos das *Institutas* aos comentários sobre a Bíblia que ele veio a publicar nos derradeiros anos de sua vida, veremos que então começava a dar maior alcance a suas referências ao argumento do direito privado, transformando-o numa teoria da legítima oposição aos tiranos. O primeiro exemplo decisivo nessa direção se encontra no *Comentário sobre os Atos dos apóstolos*, obra publicada pela primeira vez entre 1552 e 1554. A passagem crucial aparece na leitura calvinista da injunção segundo a qual "é melhor obedecer a Deus do que ao homem" (p. 108). Calvino argumenta que todo governante tem uma função pia a exercer, acrescentando que, "se um rei, príncipe ou magistrado se conduz de modo a diminuir a honra e o direito de Deus, converte-se em nada mais do que um homem comum" (*non nisi homo est*) (p. 109). Esse ponto é então deixado de lado, mas quando Calvino retoma o tema da obediência política no comentário do

capítulo 17, faz um significativo acréscimo a seu argumento anterior. Agor diz que "de fato é possível afirmar que não estamos violando a autoridade d rei" sempre que "nossa religião nos compele a resistir (*resistere*) a editos tirâ nicos que nos proíbem de prestar a Cristo e a Deus a honra e reverência qu Lhes são devidas" (p. 398).

Um desenvolvimento análogo do argumento do direito privado ocorr em outra obra de Calvino, as *Preleções sobre o profeta Daniel*, publicada pel primeira vez em 1561.[31] Como dois anos antes, nas *Institutas da religião cristã*, ele novamente cita a recusa de Daniel a obedecer ao comando de Dario, argumentando que Daniel "não cometeu pecado", pois, "em todos os casos em que nossos governantes se insurgem contra Deus", eles automaticamente "abdicam de seu poder terreno" (pp. 25-6). Esse comentário já foi desconsiderado, algumas vezes, como não passando de "uma frase casual",[32] mas na verdade Calvino discute a mesma passagem mais uma vez, com uma nítida disposição para aceitar suas implicações mais radicais, nos *Sermões sobre os últimos oito capítulos do Livro de Daniel*, obra póstuma publicada em francês no ano de 1565. Aqui torna a ressaltar que Daniel "não cometeu pecado quando desobedeceu ao rei", voltando a justificar essa afirmação com a alegação de que, "quando os príncipes ordenam que Deus não seja servido e honrado", então "não são mais dignos de ser considerados príncipes" (p. 415). Isso, segundo Calvino, não significa apenas que "não mais precisamos atribuir-lhes autoridade alguma", mas também, acrescenta agora com clareza, "quando eles se insurgem contra Deus", "é necessário que sejam derrubados" (*mis en bas*) (p. 415).

Apesar disso, ainda é verdade que tais referências à teoria da resistência fundamentada no direito privado se mostram bem raras entre os líderes calvinistas dessa época no continente europeu. Beza e Mártir não as citam na década de 1550, e o próprio Calvino sempre teve a maior cautela a respeito, jamais eliminando das *Institutas da religião cristã* as passagens contraditórias nas quais continua a defender o dever de não-resistência, e sempre continuando a frisar, mesmo na década de 1560, que as exceções que viera a admitir não deveriam, de modo algum, dar margem a ilações de que nelas se incluiria a possibilidade de resistência por cidadãos privados ou pelo conjunto do povo. Um bom exemplo da linguagem incisiva que continuou a usar na defesa desse argumento encontra-se nos *Três sermões sobre a história de Melquisedeque*, que veio a lume pela primeira vez, em francês, em 1560. Calvino ainda sustenta que "é absolutamente proibido a todo indivíduo privado pegar em armas", pois isso significaria "despojar Deus de Sua honra e direito" (p. 644). E nunca deixa de repetir a dura lição: como "os indivíduos privados devem em absoluto abster-se de toda violência", também devem "ter a coragem de sofrer quando a Deus aprouver abatê-los" (p. 644).

Mas, quando passamos dos líderes calvinistas do continente europeu para os protagonistas do movimento na Inglaterra — mais revolucionários —, deparamos com uma situação bem diversa: no reino insular, procede-se a uma enunciação totalmente inequívoca do argumento do direito privado como a principal justificativa para legitimar-se a resistência pela força. Essa argumentação foi usada pela primeira vez por John Ponet (1514-1556) em seu *Breve tratado sobre o poder político*. Ponet fora consagrado bispo de Winchester quando seu odiado rival, "o demônio Gardiner", se viu destituído em 1551 (cf. p. 85). O próprio Ponet foi obrigado a deixar o posto dois anos mais tarde, após a ascensão ao trono da rainha Maria,[33] fugindo para o exílio em Frankfurt, onde seu *Tratado* foi escrito e publicado no mesmo ano em que faleceu.[34] A mesma teoria foi então desenvolvida por Cristopher Goodman (*c.* 1520-1603), em *Como os poderes superiores devem ser obedecidos por seus súditos*, publicado pela primeira vez em 1558 em Genebra, onde Goodman (que fora professor de teologia da cátedra lady Margaret, em Oxford, na época de Eduardo VI) se encontrava exilado e trabalhava como pastor da comunidade protestante inglesa.[35] Finalmente, alguns poucos exemplos do uso da mesma argumentação também podem ser encontrados nas anotações acrescidas na margem da tradução do Velho Testamento produzida por William Whittingham em Genebra no ano de 1560 — obra para a qual contou com a ajuda de Gilby e Goodman.[36]

Ponet e Goodman iniciam, ambos, com a afirmação — àquela altura já bem conhecida entre os protestantes radicais — de que todos os governantes são instituídos para desempenhar determinada função. Isso se resume, segundo Ponet (p. 26), na tese de que "os príncipes são instituídos para fazer o bem, e não o mal", sendo, portanto, ministros de Deus, como concorda Goodman, ordenados "para punir os maus e defender os bons" (p. 190). Nesse aspecto, o argumento de Ponet algumas vezes foi contraposto ao de Goodman, sob a alegação de que sua preocupação com os deveres dos príncipes é "mais profana do que sagrada", ao passo que Goodman praticamente não demonstra "ligações ou simpatias sociais", pois se concentra por inteiro na obrigação que têm todos os governantes de defender a verdadeira fé (Walzer, 1966, pp. 102-3). Entretanto, não é certo que se possa defender a existência dessa distinção. Tanto Goodman quanto Ponet insistem em que nossos governantes foram "ordenados para o nosso benefício", com o dever de "estabelecer a paz e a tranqüilidade", manter a "defesa do povo" e "cuidar que a justiça seja administrada a todos os tipos de pessoas" (pp. 36, 113, 118, 191). E, assim como Goodman, Ponet aceita que nossos governantes "não passam de executores das leis de Deus" e que suas ordens nunca devem ser "contrárias à lei de Deus e às leis da natureza" (pp. 22, 43). Esses mesmos argumentos são reiterados nas notas explicativas da Bíblia de Genebra, especialmente no trecho

do Livro de Samuel em que os filhos de Israel pedem a Deus um rei. O limitado caráter da monarquia a eles concedida por Deus recebe forte ênfase, e somos alertados a "notar que os reis têm essa autoridade em razão de seu cargo", cujos deveres consistem em defender a ordem e a devoção (fo. 124).

A seguir, Ponet e Goodman passam a discorrer sobre o caso de um governante que, nas palavras do primeiro, deixe de cumprir os deveres que incumbem a seu "cargo e autoridade" e se ponha a infligir injúrias atrozes e notórias, procurando "saquear e destruir o povo" em vez de protegê-lo (pp. 100, 112). Há uma certa hesitação nesse ponto — tanto na análise de Ponet como nas anotações pertinentes da Bíblia de Genebra — em recorrer diretamente à teoria da resistência fundamentada no direito privado. Nunca se afirma de modo explícito que um governante que age como um tirano automaticamente se reduz ao estatuto de um criminoso privado. Entretanto, ocorre uma evidente alusão a essa doutrina ao menos numa seção da Bíblia de Genebra — na passagem (já citada por Calvino) em que Daniel se recusa a obedecer às ordens ilícitas de Dario (fo. 361). E lê-se uma referência muito mais forte à mesma doutrina no capítulo principal da obra de Ponet, intitulado "Se é lícito depor um governador ímpio e matar um tirano" (p. 98). Citando o direito canônico e o civil, Ponet argumenta que os crimes de um governante que ultrapasse os limites de seu cargo na verdade não diferem — e não devem ser tratados como diversos — dos mesmos crimes quando cometidos por qualquer cidadão comum. "Se um príncipe rouba e saqueia os súditos, isso é roubo, e o roubo tem de ser punido." E, "se ele os mata e assassina, contrariando ou negando as leis do país, isso é assassinato, e como assassino tem de ser punido" (p. 113).

Quando examinamos a abordagem de Goodman, constatamos que desaparece por completo a hesitação ainda presente em Ponet e na Bíblia genebrina, sendo bem mais nítida a ênfase na distinção entre o cargo e a pessoa do magistrado. A questão comparece pela primeira vez no capítulo 9, no qual Goodman procura enfrentar a objeção segundo a qual a injunção de são Paulo a obedecermos a todas as autoridades constituídas implicaria uma doutrina inflexível de não-resistência (pp.106). Em sua resposta, insiste em que nossos governantes não são apenas ordenados, mas "ordenados para cuidar que se ministre justiça a todos os tipos de pessoas" (p. 118). Isso quer dizer que, se eles próprios "transgridem as leis de Deus, e ordenam a outros que façam o mesmo, perdem a honra e obediência que de outro modo seus súditos lhes deveriam prestar, não devendo mais ser considerados magistrados" (pp. 118-9). A mesma doutrina é então reiterada no capítulo 13, que finalmente legitima a resistência pela força (p. 175). Nesse capítulo, ele frisa outra vez que, se nossos governantes se transformam em tiranos ou assassinos, "não são mais pessoas públicas", pois estão "condenando sua autoridade pública ao usá-la

contra as leis", devendo, portanto, "ser considerados por todos pessoas privadas" e não mais genuínos magistrados (pp. 187-8).

É à luz dessa doutrina do direito privado que Ponet e Goodman passam então a defender a legitimidade da resistência pela força. Ponet também leva em conta algumas outras justificativas possíveis, e boa parte de sua argumentação fundamenta-se simplesmente na referência a precedentes bíblicos. Entretanto, é à teoria do direito privado que termina por recorrer, no capítulo em que pergunta "se é legítimo depor um governador perverso"; e pode ser significativo, nesse aspecto, que — como ele próprio reconhece — um de seus "principais consoladores", nos tempos de exílio, após 1553, tenha sido Melanchthon, ele mesmo um dos primeiros protestantes a fazer uso da teoria da resistência do direito privado (Robinson, 1846, I, p. 116). A essência da argumentação de Ponet consiste em que, de acordo com "as leis de muitas regiões cristãs", é permissível em certas circunstâncias que até mesmo "pessoas privadas" venham a repelir a força injusta de criminosos — "sim, ainda que esses últimos sejam magistrados" (p. 111). A seguir, Ponet passa a mencionar os tipos de situação em que é justificável empenhar-se em tais atos de resistência. Os exemplos que menciona são extraídos principalmente — embora sem que ele o reconheça — da discussão encontrada no *Digesto* sobre o direito de matar em legítima defesa ou em defesa da propriedade. Uma dessas situações, afirma ele, ocorre "quando um governador subitamente desfere sua espada contra um inocente". Outra — já mencionada por Melanchthon — se dá quando o magistrado "é surpreendido na cama com a esposa de um homem, ou deflora e violenta sua filha". E, pior de todas, conclui Ponet com o mais ameaçador dos tons, é a situação em que o governante "trai e entrega seu país a estrangeiros" (p. 111). Em todos esses casos, considera-se que o magistrado está "abusando de seu cargo" e excedendo sua autoridade de modo tão evidente que o dever das pessoas consiste em não mais se submeter a esses atos ímpios e tirânicos, mas em resistir a eles e garantir que sejam "depostos e removidos de seus lugares e cargos" (pp. 104, 105).

Finalmente, as mesmas conclusões também são explicitadas por Goodman, em especial no capítulo que examina várias supostas objeções à sua postura, derivadas do Velho e do Novo Testamento. Esse autor inicia, em estilo que lembra um pouco o da *Confissão* de Magdeburgo, discorrendo sobre o grau de seriedade das injúrias infligidas por um governante tirânico necessário para justificar-se um ato de resistência. Nunca pode ser lícito resistir, mesmo se nossos magistrados forem "rudes e perversos", se essa perversidade não for "manifestamente contrária a Deus e a Suas leis" (p. 118). No entanto, a situação é bem diferente quando eles "sem medo transgridem as leis de Deus", pois nessas circunstâncias "não devem mais ser considerados magistrados", e sim meramente criminosos privados (pp. 118-9). Torna-se então

lícito resistir a eles, do mesmo modo que é justificável resistir à força injusta de quaisquer outros indivíduos criminosos, tratando-os como "pessoas privadas" e certificando-se de que sejam "punidos como transgressores privados" (pp. 119, 188). Toda a teoria é mais uma vez resumida no capítulo 10, quando Goodman replica aos alegados contra-exemplos encontrados no Velho Testamento (p. 123). Suas palavras finais: quando "reis e governantes tornam-se de todo blasfemadores contra Deus, e opressores e assassinos de seus súditos", então "devem ser considerados não mais reis ou legítimos magistrados, mas pessoas privadas, e ser examinadas, acusadas, condenadas e punidas pela lei de Deus, à qual estão e têm de estar sujeitas" (pp. 139-40).

O DESENVOLVIMENTO DO RADICALISMO CALVINISTA

Embora na década de 1550 os calvinistas se contentassem, em boa medida, em adotar e reiterar os argumentos radicais já desenvolvidos pelos luteranos uma geração antes, seria um exagero inferir que nada tenham acrescentado ao desenvolvimento das ideologias políticas revolucionárias nesse período. Uma contribuição marcante que se pode atribuir a eles consistiu na solução de um dilema que surgia da distinção entre o cargo e a pessoa do magistrado. Essa distinção assumira papel central nas duas teorias de resistência já mencionadas, pois ambas dependiam da tese de que nossos governantes foram instituídos para fazer o bem e não o mal, devendo assim ser considerados legítimos magistrados apenas enquanto continuassem a cumprir os deveres de seu cargo. Mas o emprego dessa distinção originou algumas dificuldades teóricas sérias, tendo como efeito colocar um ponto de interrogação numa das teses mais fundamentais do pensamento político ortodoxo da Reforma. Sempre estivera pressuposto que todos os governantes e magistrados, independente de desempenhar a contento os deveres de seu cargo, tinham de ser considerados autoridades instituídas por Deus. Quando se passou a enfatizar que, na verdade, todos esses poderes são ordenados para cumprir um determinado conjunto de deveres, apareceu uma nova questão: o magistrado que deixar de cumprir essas obrigações deve ou não ser considerado ainda uma autoridade legitimamente instituída?

Os luteranos radicais consideraram impossível responder de maneira satisfatória a essa questão. Nem cogitavam abandonar a convicção — decisiva para todo o pensamento político reformador — de que nossos magistrados nos são ordenados, como vezes sem conta reitera Calvino nas *Institutas da religião cristã*, enquanto produto direto "da divina providência e sagrada ordenação" (p. 1489). Mas, quando tentaram combinar essa crença com a sugestão de que os tiranos não são de fato ordenados por Deus, viram-se des-

providos de meios para explicar como governantes legítimos, porém tirânicos, são eventualmente estabelecidos para nos governar. Tampouco foram capazes de resolver o problema retomando a asserção agostiniana original, endossada por Lutero, de que os tiranos de quando em quando são ordenados por Deus enquanto uma justa punição para os nossos pecados. Como acima de tudo desejavam ser capazes de afirmar que é lícito opor-se aos tiranos, não podiam aceitar de modo algum que a própria tirania pudesse ser imposta com justiça. Mas, se pretendiam insistir em que a tirania era sempre um mal enquanto concordavam em que às vezes os tiranos eram ordenados por Deus, estariam cometendo a blasfêmia de insinuar que Deus pode em certos casos ser, intencionalmente, autor do mal e da injustiça.

Para esse dilema, a solução que a maior parte dos luteranos escolheu consistiu numa tendência — com certeza deliberada — a guardar total silêncio a respeito da questão citada. Isso se verifica, por exemplo, na *Advertência do doutor Martinho Lutero a seu querido povo alemão*, de 1531, e na exposição do argumento do direito privado que Melanchthon acrescentou aos *Prolegômenos ao tratado de Cícero sobre a obrigação moral*, de 1542. Ambos os autores conseguiram evitar referências à fundamental tese luterana de que todos os magistrados legítimos, seja qual for o modo como prefiram conduzir-se, devem sempre ser considerados autoridades instituídas por Deus. Isso lhes permitiu esquivar-se por completo da incômoda questão de se os "tiranos por exercício" devem ou não ser considerados autoridades estabelecidas. E isso, por sua vez, permitiu que não precisassem explicar como demonstrar a justiça divina no estilo luterano ortodoxo, ou seja, afirmando que até mesmo os tiranos são de fato ordenados por Deus.

É verdade que alguns dos luteranos radicais mostraram-se mais inclinados a explicar o fenômeno da "tirania por exercício", mas o único efeito disso foi tornar sua argumentação, em vez de incompleta, incoerente. As confusões resultantes podem ser percebidas, por exemplo, na *Explicação dos quatro evangelhos*, de Bucer, e nos *Comentários sobre a Epístola de são Paulo aos romanos*, de Mártir. Ambos começam admitindo, nas palavras de Mártir, que "nos reinos muitas coisas são feitas [...] injustamente" e que "as leis são deturpadas", de modo que "muitos julgam impossível esses poderes serem de Deus" (fo. 427b). A solução proposta pelos dois consiste em retomar a tese ortodoxa de que, mesmo quando um magistrado ultrapassa os limites de seu cargo, ainda assim deve ser considerado uma autoridade instituída por Deus, pois (nas palavras de Mártir) Deus pode às vezes decidir "usar príncipes perversos e ímpios" (fo. 428a). Eles reconhecem que isso parece indicar Deus como o autor do mal, mas replicam acrescentando outra tese ortodoxa, a de que os governantes injustos nos são na verdade concedidos justamente, pois foram ordenados como punição para nossos pecados. Bucer

dá o exemplo de Saul, a quem trata como uma autoridade instituída, a despeito de ter sido um tirano, e argumenta que "em sua ira contra o povo, Deus mandou-lhes esse rei" (fo. 54b). Analogamente, Mártir admite, em seu *Comentário sobre o Livro dos juízes*, que Deus de quando em quando "faz reinar um hipócrita, e em sua fúria envia reis" porque "os usa para punir os pecados do povo" (fo. 150a). E, nos *Comentários sobre a Epístola de são Paulo aos romanos*, acrescenta que "não basta" responder que "Deus não faz tais coisas, apenas as permite", pois Ele com freqüência "executa sua justa sentença" por meio de príncipes perversos, e "nisso não comete erro", porque "manda tiranos para atormentar o povo" em razão de "seus deploráveis atos perversos".[37]

É óbvio, contudo, que essa tentativa de resolver o problema apenas consegue perturbar — e de forma séria — a teoria da resistência que esses autores justamente pretendiam articular. Tanto Bucer como Mártir tinham, no início, a intenção de justificar a legitimidade da resistência por parte de magistrados inferiores, alegando que esses têm o dever de defender as leis de Deus e combater todas as formas de tirania e impiedade. Entretanto, sugerem agora que o comportamento perverso de magistrados tirânicos deve, não obstante, ser visto como tendo sido justamente ordenado. Com isso, parece que todo ato de resistência, até mesmo a um governante ímpio, ainda deve ser considerado contrário aos justos desígnios de Deus, estando sujeito, em conseqüência — como sempre afirmaram os luteranos ortodoxos —, a causar a danação eterna de todo aquele que nele se empenhar. Ao explicitar as implicações de sua argumentação, esses autores só fizeram destruí-la.

Somente com os calvinistas mais radicais da década de 1550 — Ponet, Goodman e, em menor grau, Knox — esses problemas foram encarados de frente e solucionados de maneira satisfatória. Ponet e Goodman começam admitindo que, se julgamos que Deus ordena príncipes perversos e ao mesmo tempo alegamos ser legítimo resistir-lhes, estamos inquestionavelmente considerando Deus o autor do mal e da injustiça do mundo. Ponet expressa tal idéia no capítulo em que trata da necessidade de estarem os governantes sujeitos à lei, argumentando que "seria uma grande blasfêmia" supor que Deus aprova "o roubo de seus súditos" por magistrados tirânicos (p. 43). Goodman repete essa concepção em seu capítulo sobre a doutrina apostólica da obediência. Afirma que, quando são Paulo assevera não haver "poder senão o que vem de Deus", "refere-se aqui apenas aos poderes regular e legitimamente instituídos por Deus". A alternativa seria dizer que Deus deve ordenar e aprovar "toda tirania e opressão", o que não só é uma blasfêmia, mas também moralmente impossível, pois Deus "nunca ordenou leis para aprovar", e sim apenas para "reprovar e punir" todos os "tiranos, idólatras" e outros opressores (p. 110).

Conforme claramente reconhecem Ponet e Goodman, a única resposta coerente para o dilema assim criado consiste em abandonar a tese agostiniana fundamental segundo a qual, mesmo que nossos governantes deixem de desempenhar os deveres de seu cargo, ainda assim têm de ser considerados autoridades ordenadas por Deus.[38] Ponet admite essa idéia já em seu capítulo central sobre a legitimidade da resistência, quando afirma sem rodeios que "nem sempre um príncipe ou juiz é ordenado por Deus" (p. 104). Está claro que, vindo de um protestante, uma afirmação dessas é revolucionária, e Ponet vê-se privado por completo de autoridades que possam ser apropriadamente citadas. Ele é obrigado a recorrer — com copiosas desculpas — a uma das sugestões aventadas por D'Ailly, Gerson e outros conciliaristas que se destacaram no Concílio de Constança: a de que "um prelado perverso e irregenerado não parece ter sido ordenado pela vontade de Deus" (p. 103). Após citar esse argumento conciliarista, Ponet acrescenta, cauteloso, que ao repetir "essas coisas dos papas" seu propósito não é, de modo algum, endossar sua "autoridade usurpada", mas apenas salientar que, embora a causa daqueles fosse sem qualquer dúvida má, seus argumentos são reconhecidamente bons, sendo portanto "apropriados para ser acatados e postos em prática" por todas as "criaturas racionais" (pp. 102-3). Goodman, como sempre, mostra-se menos preocupado em escorar seus argumentos em autoridades adequadas, contentando-se apenas em apresentar, quando trata da doutrina da obediência de são Paulo, uma enérgica reiteração das mesmas conclusões. Ele repete que, quando o apóstolo afirma não haver "poder senão o de Deus", pretende apenas se referir ao "poder legítimo que é Sua ordenação" (p. 111). Não tenciona incluir "tirania e opressão", pois essas "devem ser corretamente consideradas desordens e subversões nas repúblicas, e não ordenações de Deus" (p. 110). E de imediato reitera a principal conclusão: quando nossos governantes são tiranos ou opressores, "não são ordenados por Deus", e portanto, "quando desobedecemos e resistimos a eles, não estamos resistindo à ordem de Deus" (p. 110).

Se os magistrados tirânicos não são ordenados por Deus, como é que chegam ao governo? A isso, Ponet e Goodman respondem analisando o modo como os governantes legítimos vêm a ser escolhidos. Recorrem em especial ao modelo do reino de Davi, do Velho Testamento, argumentando que todos os governantes legítimos são instituídos em conseqüência de uma escolha originalmente feita por Deus e depois ratificada pelo povo devoto. Ponet menciona a tão citada história admonitória de Saul para ilustrar a afirmação de que um bom rei sempre deve ser "escolhido segundo a vontade de Deus", e não meramente eleito "conforme as idéias e desejos do povo pecador" (p. 104). Essa mesma concepção recebe tratamento mais completo por parte de Goodman, além de ser endossada por Knox no final do *Primeiro som da trombeta*, publicado pela primeira vez quase na mesma época da edição dos *Poderes superiores*, de Goodman. Esse último sustenta que "o primeiro objetivo ou precaução que Deus requer de seu povo é que escolham um rei como o Senhor designa, e não como sua fantasia concebe" (p. 49). E Knox repete, em tons mais ameaçadores, que antes de supormos que a eleição de um governante é "lícita e aceitável perante Deus", devemos lembrar que "Deus não aprova o ato nem o consentimento de uma multidão se de algum modo contrariar Sua palavra e ordem" (p. 415).

A idéia de que um povo verdadeiramente devoto ao Senhor sempre elegerá os magistrados que Deus escolheu para governá-lo já fora aventada por Bucer, cuja *Explicação dos quatro evangelhos* incluía também uma dissertação sobre o reino de Davi.[39] Entretanto, quando examinamos a análise dessa mesma questão por Ponet, Goodman e Knox, deparamo-nos com dois novos desdobramentos importantes. Esses pensadores dão atenção bem maior aos critérios que se afirma ter Deus estabelecido a fim de capacitar o povo devoto a reconhecer e, portanto, a aceitar o governante por Ele já escolhido. Tal aspecto é apenas mencionado de passagem por Ponet, mas fornece a Knox seu principal tema em *O primeiro som da trombeta*. Toda a sua argumentação se fundamenta na tese de que "nada pode ser mais evidente" do que o fato de ser contrário à vontade de Deus que "uma mulher seja alçada à dignidade de reinar sobre os homens" — como no caso de Maria de Guise, então regente da Escócia, ou de Maria Tudor, naquela época rainha da Inglaterra (p. 378). Afirma que Deus pronunciou "a sentença em contrário" em seus conselhos aos devotos ao longo de todo o Velho e Novo Testamento, sendo o mesmo julgamento corroborado por "inúmeros outros testemunhos de todos os tipos de autores" (pp. 378, 389). Esse tema é também desenvolvido por Goodman em seu capítulo sobre a necessidade de obedecer a Deus e não aos homens — uma abordagem menos célebre, porém mais abrangente e cuidadosa, do mesmo problema do governo por mulheres. Também ele parte do pressuposto de que a Bíblia nos fornece "sinais para sabermos se é ou não eleito por Deus aquele a quem escolheríamos para ser nosso rei" (p. 50). Como no texto de Knox, e antes no de Bucer, propõe-se de imediato um critério positivo: nosso governante tem de ser "um homem que traga o temor a Deus no olhar" (p. 51). Acrescentam-se, então, vários critérios negativos. O primeiro consiste em que, por vontade "de Deus", ele deve ser escolhido entre seus irmãos, e não ser estrangeiro (p. 51) — uma evidente alusão a Filipe da Espanha, marido de Maria Tudor, considerado inaceitável como rei da Inglaterra. O segundo critério é que o povo "deve evitar essa aberração da natureza e desordem entre os homens que é o império e governo por uma mulher" (p. 52) — claríssima referência às governantes (católicas) da Escócia e Inglaterra. E, finalmente, é

aconselhado a evitar todo governante que possua vultosas riquezas e que "conte com poder e forças próprias para defender-se" (p. 57).

Uma vez expostas essas idéias sobre o modo adequado de escolher e eleger um governante, passam então os pensadores a explicar por que sucede de magistrados iníquos ou tirânicos serem instituídos para nos governar. Como vimos, Bucer e Mártir, nesse aspecto, tenderam a avalizar a idéia de que tal escolha ainda assim deve resultar de um desígnio divino, que Deus vez por outra decide fazer vigorar para nos punir justamente por nossos pecados. Mas, examinando a posição de Ponet, Goodman e Knox, encontramos uma resposta nova e muito diferente — que guarda absoluta coerência com o restante de sua teoria da resistência, coerência cuja falta salta aos olhos em Bucer e Mártir. O que propõem esses autores é que, se o povo descobrir que tem um governante idólatra ou tirânico, isso somente pode significar que cometeu um erro ao escolhê-lo. Deve ter se equivocado na interpretação dos sinais e na observação dos critérios com que Deus nos capacitou a reconhecer um príncipe verdadeiramente pio. Ao contrário, o povo deve ter feito sua própria escolha, elegendo um governante que Deus não ordenou nem deseja reconhecer, e que por isso se constitui inadequado e provavelmente tirânico — um reflexo da natureza decaída dos homens, e não uma dádiva de Deus. Ponet defende esse argumento citando, outra vez com certo constrangimento, o alegado paralelo da eleição do papa. Se esse "não é um homem que busca a glória de Deus", então não pode ter sido eleito "segundo a vontade de Deus", somente devendo sua posição ao fato de os cardeais "terem errado ao escolhê-lo" (p. 104). Goodman e Knox reiteram o mesmo argumento, desenvolvendo-o em maior extensão e dando maior ênfase ao contexto político da época. Goodman lamenta a "ignorância e execrável ingratidão" que levou o povo inglês a não fazer caso da vontade de Deus, "escolhendo e nomeando para si príncipes e reis conforme seus caprichos". O deplorável resultado dessa loucura é agora serem "vergonhosamente oprimidos" pelos ímpios magistrados a quem permitiram que os governassem (pp. 48-9). E a palavra final de Knox, no prefácio da obra que não chegou a completar, *O segundo som da trombeta*, segue a mesma linha.[40] Ele primeiro afirma que, na eleição de magistrados, "a ordenação estabelecida por Deus" deve sempre ser observada. A seguir, indica que esse preceito vem sendo negligenciado, pois o povo "irrefletidamente [...] apoiou" e "por ignorância escolheu" seus próprios magistrados. O resultado é o governo por idólatras e tiranos, "indignos de dirigir o povo de Deus", a quem esse deve agora "depor e punir", já que "insensatamente", por ímpia ignorância, concordou em "indicar, nomear e eleger" esses governantes (pp. 539-40).

A outra contribuição marcante dos calvinistas para a teoria da revolução, na década de 1550, consistiu no fato de alguns deles se mostrarem muito mais flexíveis do que os luteranos no tocante à questão — decisiva — de quem pode resistir, legitimamente, a um governo idólatra ou tirânico. Como vimos, os luteranos sempre tiveram o máximo cuidado em frisar que os reis e demais magistrados supremos somente poderiam sofrer oposição por parte de outros "poderes" constituídos em especial de magistrados inferiores. Agora, vários calvinistas acrescentavam uma nova dimensão à teoria da resistência, afirmando haver pelo menos duas outras categorias que podem licitamente pegar em armas, em determinadas circunstâncias, contra seus governantes.

Uma dessas categorias, alegam, consiste numa classe especial de magistrados eleitos pelo povo, descritos por Calvino nas *Institutas* como "magistrados do povo, nomeados para restringir a arbitrariedade dos reis" (p. 1519). Sem dúvida, essa idéia não era da lavra dos calvinistas. Trata-se de uma concepção antiga, e Calvino com certeza estaria a par da análise que dela faz Cícero, nas *Leis*; aqui, declara o autor latino que "não foi sem razão" que "se instituíram os éforos" em Esparta, para refrear o poder dos reis, e que, "em oposição aos cônsules", foram estabelecidos tribunos em Roma (p. 477). Ademais, ocorrem alguns indícios de que um conceito semelhante de magistratura popular tenha penetrado, pela primeira vez, a consciência política da Reforma algum tempo antes que os calvinistas começassem a desenvolvê-lo. Por exemplo, já encontramos Melanchthon recorrendo a essa idéia nos *Comentários a alguns dos livros da Política de Aristóteles*, obra que teve sua primeira edição em 1530. É duvidoso que Bohatec e os demais estudiosos que ressaltaram essa fonte tenham razão em atribuir-lhe uma influência importante sobre o radicalismo calvinista, pois os únicos paralelos modernos citados por Melanchthon são "os bispos", "os eleitores imperiais" e "certos príncipes da França", nenhum dos quais poderia considerar magistrados popularmente eleitos.[41] Mas não há dúvida de que Melanchthon já dominava o vocabulário que, em breve, seria usado pelos calvinistas radicais, no debate sobre o conceito de magistratura popular. Ele observa em termos genéricos que, em adição às restrições impostas pelas leis, "certas nações acrescentaram guardiães a seus reis, concedendo-lhes o poder de a esses fazer cumprir os regulamentos" (p. 440). E menciona especificamente o exemplo dos "éforos de Esparta, sobre quem escreveu Tucídides que detinham autoridade para controlar seus reis" (p. 440).

Uma segunda fonte, mais plausível, da teoria calvinista da magistratura popular encontra-se na exposição de Zwinglio sobre as autoridades "eforais" (McNeill, 1949, p. 163, nota). Essa idéia ele desenvolveu num sermão em vernáculo, *O pastor*, proferido perante os clérigos presentes aos debates de Zurique, em janeiro de 1523, e publicado no ano seguinte. É verdade que

Zwinglio ainda tende a se referir aos pastores como sendo "dados por Deus" para defender o povo, e que os exemplos por ele mencionados não costumam dizer respeito a casos de funcionários eleitos agindo no sentido de refrear seus governantes, e sim a sacerdotes do Velho Testamento que protestam, em nome do povo, contra as iniqüidades dos reis (pp. 27-33). Não obstante, ele cita entre seus exemplos históricos alguns magistrados, "dotados do poder de refrear seus governantes", que sem dúvida eram eleitos, inclusive "os éforos em Esparta e os tribunos em Roma" (p. 36). E levanta a idéia, decisiva, de que nas comunidades existentes haja vários magistrados a quem — embora não seja apropriado, em termos estritos, denominar "éforos" — ainda assim se possa atribuir a capacidade de exercer poderes dessa sorte para "defender os interesses do povo" (p. 36). Contudo, apesar dessas referências anteriores, ainda é correto dizer que o principal desenvolvimento da idéia da autoridade "eforal" deve-se aos calvinistas, com o próprio Calvino enunciando-a de forma mais relevante. Ele a apresenta numa única e eloqüente passagem das *Institutas*, estrategicamente situada na última página do último capítulo do livro.[42] É verdade que ele não guarda plena coerência ao igualar as autoridades "eforais" aos magistrados popularmente eleitos, pois ao término de sua análise acrescenta que eles também são "postos acima de nós, como guardiães, por ordenação de Deus". Mas parece errôneo entender (como fizeram Baron e Chenevière) que a leitura de Calvino denota apenas uma "conformidade quase literal" com a teoria de Bucer sobre os magistrados inferiores, e que não deveríamos considerar os magistrados populares de Calvino como representantes populares, pois "sua autoridade provém de Deus e não do povo".[43] Calvino jamais alude ao conceito de magistrados inferiores nessa análise da resistência política (ou em qualquer outra), ao passo que o vocabulário por ele empregado nessa passagem decisiva deixa claro que, embora considere ordenados por Deus os magistrados "eforais", também os julga eleitos pelo povo, a esse devendo prestar contas. Calvino assim inicia a exposição referindo-se a eles não como magistrados "inferiores", mas "populares" (*populares magistratus*), e salienta que são constituídos (*constituti*) — e não ordenados (*ordinati*) — para "moderar o poder dos reis". E, quando se põe a defender o direito desses magistrados a "opor-se ao feroz desregramento dos reis", a justificativa apresentada é que eles estariam cometendo um "ato de nefanda perfídia" se deixassem de exercer tal oposição, pois se mostrariam coniventes com "uma fraudulenta traição à liberdade do povo". A impressão suscitada por essa linguagem é corroborada pelos exemplos de magistrados citados, a quem Calvino credita a posse de poderes "eforais". Os três exemplos do mundo antigo são os próprios éforos espartanos, "os tribunos da plebe entre os romanos" e "os demarcas entre os atenienses" — todos eles, como deveria saber Calvino, eleitos anualmente para o cargo. O mesmo argumento

aplica-se com clareza ainda maior aos casos que elenca de autoridades "eforais" no mundo moderno. Calvino não só repete a decisiva injunção de Zwinglio, "deve haver nesta época magistrados nomeados para moderar o poder dos reis", mas além disso sugere que, se realmente for esse o caso, talvez os candidatos mais prováveis ao encargo sejam "os três estados de cada reino, quando se vêem todos reunidos". Uma vez que a realização de tais assembléias requeria uma eleição, como muito bem sabia Calvino, parece haver pouca dúvida de que sua proposta final — embora expressa com característica cautela — é que o poder de resistir a governantes tirânicos, nos reinos de sua época, poderia ser legitimamente conferido a vários magistrados eleitos pelo povo, agindo como seus representantes e tendo o dever de prestar contas a seus mandatários.

Obviamente, seria fácil exagerar a importância dos comentários de Calvino, e pode-se sustentar que isso terá de fato ocorrido nos estudos que ressaltaram as inclinações republicanas e antimonárquicas desse reformador.[44] A análise de Calvino, de extrema concisão, também se caracteriza, se considerada em seu todo, por ser muito evasiva e assumir um tom bastante condicional. Ele nunca afirma explicitamente que *haja* assembléias com poderes "eforais" nos reinos da Europa de sua época. E nunca proclama de forma direta que, se houvesse tais autoridades, elas de fato teriam o inequívoco dever de opor-se a magistrados tirânicos. Devemos reconhecer, além disso, que a análise de Calvino, certamente devido a essa circunspecção, parece ter exercido a princípio bem pouca influência. Ocorre uma rápida alusão aos éforos, tribunos e demarcas no início do *Breve tratado sobre o poder político*, de Ponet, porém mesmo essa passagem parece guardar mais afinidade com a análise de Melanchthon do que com a de Calvino, pois salienta que todas essas autoridades são ordenadas, sem indicar que também devam ser tratadas como representantes do povo (pp. 11-2). Ademais, parece ter sido essa a única ocasião em que a doutrina de Calvino foi diretamente abordada, mesmo entre seus discípulos mais radicais da década de 1550. Não se encontram referências a éforos ou a magistrados "eforais" nos textos políticos que Beza e Mártir produziram nesse mesmo período, e a idéia não é mencionada sequer nos mais revolucionários textos de Knox e Goodman no final da década.

A despeito dessa ausência de impacto imediato, temos boas razões para considerar a análise de Calvino uma importante contribuição para o elenco de idéias políticas radicais que estavam à disposição de seus seguidores ao suceder, em meados do século XVI, a crise do protestantismo. Em primeiro lugar, sua interpretação introduziu um aspecto secular e constitucionalista na discussão sobre a autoridade política, o qual todos os teóricos luteranos haviam deliberadamente evitado. Enquanto os "magistrados inferiores" das teses de Bucer e seus seguidores ainda são considerados autoridades porque consti-

tuem poderes ordenados por Deus, os magistrados populares de Calvino são vistos não apenas como poderes ordenados, mas como funcionários eleitos, tendo assim uma responsabilidade direta para com aqueles que os elegeram. Outra razão para atribuir grande significância à sua análise é o fato de que, por introduzir essa dimensão essencialmente histórica em seu pensamento político, Calvino acabou se mostrando capaz de legar aos revolucionários huguenotes, que o seguiram, um recurso decisivo para ampliarem sua base de apoio. A fonte desse aspecto do pensamento de Calvino parece ter sido o conhecimento das técnicas do humanismo jurídico então em voga, que adquiriu na qualidade de estudante de direito na Universidade de Bourges, onde foi aluno do próprio Andrea Alciato, entre 1529 e 1531 (Ganoczy, 1966, pp. 51-2). O resultado dessa união entre o *mos docendi Gallicus* e o pensamento político protestante — que em poucos anos encontraria uma brilhante consolidação nas obras de François Hotman — foi Calvino ter efetivamente incentivado seus seguidores a procurar os alegados exemplos de autoridades "eforais" na antiga (e normativa, para o estudioso do humanismo jurídico) constituição da França, impelindo-os, assim, a defender suas conclusões revolucionárias com argumentos extraídos de fontes jurídicas e históricas, tanto quanto daquelas puramente ideológicas. Disso resultou, para a ideologia dos huguenotes, uma boa acolhida por um espectro de opiniões muito maior do que poderiam pretender mediante argumentos puramente sectários. E esse fato se revelou decisivo, da mesma forma, para o desenvolvimento e influência do calvinismo radical por toda a segunda metade do século XVI.

Houve outro modo — por sinal, mais dramático — pelo qual os calvinistas mostraram uma tendência a ser mais flexíveis que os luteranos na questão da resistência lícita a um governo idólatra ou tirânico: foi assim que algumas das obras calvinistas mais radicais, na década de 1550, reconheceram a legitimidade, em certas circunstâncias, de praticar atos de violência política não apenas aos magistrados, mas também aos cidadãos enquanto indivíduos, e portanto a todo o conjunto do povo. Uma das maneiras pela qual os calvinistas chegaram a essa conclusão foi desenvolvendo a teoria da resistência fundamentada no direito privado, de modo a salientar suas implicações mais individualistas e populistas. Sempre se reconhecera que, ao defender a legitimidade da repulsa pela força à força injusta, a teoria do direito privado parecia estar conferindo autoridade, para opor-se a tiranos "notórios", não apenas aos magistrados inferiores, mas também a cada um dos cidadãos privados. Contudo, enquanto os luteranos sempre haviam manifestado os maiores cuidados para não enveredar por caminhos que levassem a essa sugestão, agora vários calvinistas revolucionários passavam a enfatizá-la deliberadamente.

É verdade que esse argumento mereceu a cautela até dos autores mais radicais. Knox não o emprega, e mesmo Ponet e Goodman continuam a afirmar que os líderes mais adequados a qualquer movimento de resistência devem ser os magistrados inferiores, e não o conjunto dos cidadãos comuns. Ponet aconselha que "todas as coisas, em cada república cristã", sejam "praticadas com propriedade e de acordo com a ordem e a caridade", princípio esse que o deixa consternado ante a idéia de que "qualquer indivíduo privado possa matar", ou mesmo que todo o conjunto do povo possa decidir-se pela resistência, não sendo "comandado ou não tendo a permissão da autoridade pública" (pp. 111-2). E Goodman concorda em que, sempre que nossos superiores se comportarem como tiranos, "todos reconhecerão que cabe principalmente aos magistrados inferiores procurar a reparação de tais desordens", pelo motivo de que "concerne primordialmente ao seu cargo" fazer cumprir a justiça (pp. 145, 182).

Entretanto, apesar desses escrúpulos, não há dúvida de que Ponet e Goodman se afastaram decididamente da tese — que até então nenhum luterano radical ou calvinista se atrevera a contestar — segundo a qual só a um magistrado ordenado é lícito combater um governante legítimo, por mais tirânicos que sejam os atos deste último. Nesse ponto, Ponet volta a recorrer a argumentos conciliaristas. Assim como o papa "pode ser destituído pelo corpo da Igreja", também "por argumentos, razões e autoridades análogos podem os imperadores, reis, príncipes e outros governantes, se abusarem de seus cargos, ser depostos e afastados de seus postos e funções" pelo "corpo de toda a congregação ou república" (pp. 103, 105, 106). Goodman recorre à mesma fonte, explicando porém de forma mais completa como isso o levou a endossar a mesma conclusão populista e revolucionária. Começa por reiterar que todos os magistrados são ordenados especificamente para desempenhar suas funções, pois "Deus não os colocou acima dos outros para transgredir suas leis como lhes aprouver, mas para estar sujeitos a elas, tanto quanto os outros a quem governam" (p. 184). Afirma, então, que, "quando os magistrados e outras autoridades deixam de cumprir seu dever", o povo "fica, por assim dizer, sem autoridades, o que na verdade é pior do que não ter nenhuma" (p. 185). E assim Goodman chega a sua mais revolucionária tese política: como o governante, em tais circunstâncias, não passa de um criminoso privado, qualquer de seus súditos, ou mesmo o conjunto deles, pode legitimamente resistir-lhe, pois Deus, nesse aspecto, "entrega a espada nas mãos do povo" (p. 185). "À primeira vista, pode parecer grande desordem", admite o autor, "o povo tomar a si a punição da transgressão" em vez de deixá-la a cargo de seus magistrados legalmente nomeados (p. 185). Mas sua palavra final, ao encerrar o capítulo, é uma vibrante repetição do mesmo argumento. Se a preservação da ordem divina e a supressão da heresia não são "executadas com o consentimento e a ajuda dos superiores", então "é lícito, e até mesmo devido, que o próprio povo as execute", assegurando assim que se "extirpe cada

membro corrompido" e se imponha a lei de Deus "tanto sobre seus governantes e magistrados quanto sobre seus outros irmãos" (pp. 189-90).

Os calvinistas mais radicais da década de 1550 também chegaram a essa mesma conclusão revolucionária, mas por outro caminho: o conceito da aliança. Lutero e Calvino haviam ressaltado a idéia de uma aliança entre Deus e seu povo, porém de maneiras muito contrastantes. Lutero concentrara-se no Novo Testamento, discorrendo sobre uma aliança da Graça que substituíra a Antiga Lei e que atingia todos os que recebiam o batismo em nome de Cristo. Calvino assentou os alicerces para uma doutrina bem diferente ao considerar as promessas de Cristo no Novo Testamento como uma reafirmação da Lei Antiga, a qual, por sua vez, representou como uma série de acordos formais originalmente necessários em razão da primeira desobediência de Adão (Niesel, 1956, pp. 92-109). Essa idéia compõe um dos principais temas do livro II das *Institutas*, que trata das conseqüências do pecado original, e no qual o desenvolvimento religioso da humanidade é medido por uma seqüência de *foedera*, ou alianças, a primeira das quais foi firmada entre Deus e Adão, ao passo que as posteriores se viram ratificadas por Noé, Abraão e especialmente Moisés, sendo por fim renovadas pelo sacrifício de Cristo. Como Calvino acreditava, além disso, que em cada caso a essência da aliança consistia num acordo de obediência aos Dez Mandamentos, veio assim a pregar que seria lícito, em qualquer época, um grupo de fiéis reafirmar formalmente sua relação contratual com Deus. O resultado prático foi o conceito caracteristicamente calvinista da comunidade em acordos, a primeira das quais se viu estabelecida em 1537, quando todos os cidadãos de Genebra foram instados a prestar o juramento de observar os Dez Mandamentos.[45]

A idéia de que todo devoto pode tornar-se signatário de uma aliança com Deus, embora não aparecesse no *Breve tratado sobre o poder político*, de Ponet, forneceu a Goodman um segundo argumento em favor da revolução popular em seu livro *Como os poderes superiores devem ser obedecidos*, e permitiu a Knox — a despeito de sua atávica fidelidade à doutrina luterana dos magistrados inferiores — complementar esse argumento em essência antipopulista mediante um clamor veemente em favor da revolução popular, que ele expressou pela primeira vez no final de seu *Apelo* à nobreza, e prontamente repetiu em seu apelo direto ao povo, na *Carta dirigida à República da Escócia*.

Goodman trata da aliança no capítulo 12 de *Como os poderes superiores devem ser obedecidos*, em que discorre sobre o grau de incumbência que Deus impôs ao povo e sobre "as coisas que o povo a Ele prometeu" (pp. 160). Comentando o acordo de Deus com Moisés, afirma que ele continua a servir de modelo para "todos os que pertencem ou desejam pertencer ao povo de Deus", pois revela "o que Deus requer deles e o que a Ele prometeram" (pp.

164-5). Demonstra que cada cidadão, enquanto "signatário" da aliança, tem sobretudo a incumbência de ajudar na promoção e manutenção do governo piedoso, e de assegurar que a república "não venha a ser dirigida por leis e ordenações outras que não as dadas por Deus" (p. 163). Knox expõe idéias bastante parecidas tanto no *Apelo* quanto na *Carta dirigida à República da Escócia*. Na primeira dessas obras, refere-se "ao juramento e aliança solene" que Deus firmou com Asa, e a seguir à aliança com Moisés, que tornou "dever de todo homem declarar-se inimigo daquilo que tão grande ira provoca em Deus" e, dessa forma, assegurar o governo pio (pp. 500, 503). Argumenta então, como no texto de Goodman, que todos os cristãos de sua época estão igualmente sujeitos ao "mesmo pacto e aliança" que Deus firmou com "seu povo de Israel", e em conseqüência têm o dever supremo de "eliminar de seu meio as atrocidades que sabem ser abomináveis aos olhos de Deus" (pp. 505, 506).

É com base na interpretação que fazem dessas promessas que Goodman e Knox chegam, finalmente, à defesa da revolução popular. Sua argumentação desenvolve-se com base na conhecida tese de que prometer fazer alguma coisa implica obrigar-se a fazê-la. Consideram que cada cidadão prometeu a Deus observar suas leis. Por conseguinte, cada um tem o sagrado dever de ajudar a combater e destituir todos os magistrados idólatras ou tirânicos. Goodman expõe essa conclusão no início do capítulo 13, depois de apresentar sua análise da aliança e antes de retomar o argumento do direito privado. Começa reiterando que todo indivíduo se comprometeu, "sem exceções", a seguir os mandamentos de Deus (p. 181). O primeiro desses mandamentos, obviamente, consiste em defender Suas leis, "erradicar o mal" e repudiar todas as formas de idolatria e tirania (p. 180). Portanto, se nossos magistrados "desprezam e traem por completo a justiça e as leis de Deus", passa a ser, por juramento, o dever de "toda pessoa, de alta ou baixa condição", e portanto "de toda a multidão" a quem "foi entregue uma parte da espada da justiça", "manter e defender essas mesmas leis" contra seus próprios magistrados e, desse modo, resistir à idolatria e tirania de seu governo e repudiá-la (pp. 180-1, 182). A mesma conclusão revolucionária é formulada por Knox no fim de seu *Apelo*. Ele agora insiste em que "não só os magistrados, mas também o povo, estão sujeitos ao juramento que prestaram a Deus" de defender o governo pio e "vingar com todas as forças" qualquer injúria "cometida contra Sua majestade" ou contra Suas leis (p. 506). Assim, Knox conclui que a punição da idolatria e da tirania é, na verdade, um dever sagrado imposto por Deus não apenas aos "reis e principais governantes", mas também a "todo o conjunto do povo", sendo esse dever igualmente "imposto a todo o povo e a cada homem em sua específica função" (pp. 501, 504).

Como os calvinistas mais radicais da década de 1550 concebem a resistência à idolatria e tirania enquanto um dever imposto por Deus a todo cidadão, terminam assumindo, para seus leitores — assim observa Walzer —, a feição de profetas ameaçadores, como os do Velho Testamento (Walzer, 1966, p. 98). Isso, por fim, é o que os credencia a reverter a mais fundamental de todas as teses do pensamento político reformador ortodoxo: não dizem mais aos fiéis que serão condenados à danação eterna se resistirem às autoridades constituídas, mas, pelo contrário, que serão condenados se não o fizerem, pois isso equivaleria a transgredir o "pacto e aliança" que, nas palavras de Knox, firmaram com o próprio Deus (p. 505). Ponet adverte que, se continuarem a submeter-se a "quem vive na idolatria e perversidade, como os papistas", Deus lhes enviará "fome, peste, sedição, guerras" à guisa de punição por não observarem Seus mandamentos (pp. 176, 178). Goodman previne-os sobre as "horríveis punições" que Deus "reservou aos desobedientes", e conclama o povo a afastar "a grande ira da indignação de Deus", depondo todos os governantes idólatras e tirânicos, e assim cumprindo suas obrigações para com o Senhor (pp. 11, 93). E Knox proclama, mais veemente do que nunca, que se os nobres e o povo continuarem a se submeter ao governo dos tiranos e idólatras, estarão irremediavelmente condenados. "Deus não desculpará nobreza ou povo" se continuarem a "obedecer e a seguir seus reis em manifesta iniqüidade", mas "com o mesmo ímpeto" punirá "os príncipes, o povo e a nobreza que juntos conspiram contra Ele e Suas sagradas ordenações" (p. 498). Esses avisos não foram em vão, pois em dezembro de 1557 os líderes da nobreza escocesa concordaram em firmar um pacto e aliança solene pela qual constituíam "a congregação de Cristo" e se comprometiam a combater seus superiores católicos, "a congregação de Satã". Tendo sido convencidos de que era seu dever resistir e que se não o fizessem estariam condenados, reafirmaram devidamente suas promessas a Deus e passaram a atuar como líderes da primeira revolução calvinista bem-sucedida (Brown, 1902, pp. 48, 57-73).

17

O CONTEXTO DA REVOLUÇÃO HUGUENOTE

A teoria da revolução popular desenvolvida pelos calvinistas radicais, na década de 1550, estava destinada a dar início àquela que seria a corrente dominante no pensamento constitucionalista moderno. Se avançarmos no tempo para examinar, mais de um século depois, os *Dois tratados de governo*, de John Locke — o texto clássico da política radical calvinista —, veremos que esse autor defende o mesmo conjunto de conclusões de seus predecessores, e utilizando em larga medida a mesma série de argumentos. Quando Locke pergunta, nos parágrafos finais do segundo tratado, "quem será o juiz" que determinará se um governo está ou não cumprindo os deveres de seu cargo, entende que a autoridade para responder a essa questão, e para resistir a todo governante que exceder seus limites legais, encontra-se não apenas nos magistrados inferiores e outros representantes do povo, mas também nos próprios cidadãos, pois "o árbitro apropriado, em tal caso, deve ser o conjunto do povo" (pp. 444-5). E quando, nos capítulos finais sobre a "Tirania e dissolução do governo", defende essa tese, o argumento a que mais recorre é o da teoria da resistência com base no direito privado. Sua tese fundamental é que todo detentor de autoridade que "exceder o poder que lhe foi conferido por lei" automaticamente "deixa, com isso, de ser magistrado". Assim, Locke chega à decisiva conclusão segundo a qual todo aquele que "age sem autoridade" pode ser legitimamente combatido, ainda que seja rei, do mesmo modo que poderia ser combatido "qualquer outro homem que à força infringisse o direito de outro" (pp. 418-9). Isso porque, como ele afirma mais adiante, "naquilo em que não tem autoridade, ele não é rei, e é lícito opor-se-lhe resistência; pois, onde cessa a autoridade, cessa também o rei, tornando-se ele igual aos outros homens que não têm autoridade" (p. 442).

Não obstante, há ainda um aspecto em que um abismo conceptual separa as teorias de Ponet, Goodman e Knox dessa clássica teoria "liberal" da revolução popular. Quando Locke argumenta em favor da legitimidade da resistência, defende-a sempre como "um direito de resistir", e especificamente

como "um direito de defender-se", que assiste ao "corpo do povo" em virtude da natureza e dos fins da sociedade política (p. 442). Esse argumento é sustentado com mais clareza no capítulo final, no qual afirma que, toda vez que ocorre um "abuso de confiança" por parte de nossos governantes, estes "perdem o poder que o povo lhes depusera nas mãos para fins em verdade opostos, revertendo esse poder ao povo, que tem o direito de readquirir sua liberdade original e, estabelecendo um novo legislativo (tal como julgar apropriado), tratar de sua própria segurança e tranqüilidade, que é o motivo pelo qual [as pessoas] estão em sociedade".[1]

Em contraste, os calvinistas radicais da década de 1550 não concebem a resistência política como um direito. Embora se disponham a defender a sugestão — revolucionária — de que pode ser lícito todo o corpo do povo limitar e depor seus governantes, continuam a pressupor que a razão fundamental da existência da sociedade política é a defesa das leis de Deus e o exercício da verdadeira fé (isto é, da fé calvinista). Em conseqüência, continuam a ver a sociedade política como ordenada por Deus, a considerar a tirania uma forma de heresia e a interpretar a legitimidade da resistência um dever religioso — alicerçado na promessa de defender as leis de Deus — e não um direito moral.

Para completar esse panorama dos fundamentos da ideologia revolucionária moderna, precisamos examinar ainda duas questões. Primeiro, temos de indagar quando foi que o conceito de resistir por dever religioso se transformou, entre os teóricos protestantes, no conceito — moderno e estritamente político — de um direito moral a resistir. Essa resposta pode ser resumida sem maiores rodeios. A teoria moderna foi articulada pela primeira vez, de forma consistente, pelos huguenotes, durante as guerras religiosas que assolaram a França na segunda metade do século XVI.[2] Dali passou aos calvinistas dos Países Baixos, chegando depois à Inglaterra e adquirindo grande destaque no contexto ideológico da revolução inglesa durante a década de 1640.

Também precisamos perguntar como e por que essa teoria começou a ser desenvolvida por ocasião das guerras religiosas francesas. Em geral se sugere que terá havido um encadeamento direto entre as teses expostas pelos calvinistas radicais na Escócia e Inglaterra, durante a década de 1550, e as teorias adotadas pelos huguenotes após o massacre de são Bartolomeu, em 1572.[3] Obviamente, é plausível supor que os argumentos de Ponet, Goodman e Knox possam ter exercido uma influência direta na França durante a década de 1570. Entretanto, pode-se argumentar que esse ponto de vista tende a obscurecer o fato decisivo de que a posição dos huguenotes, na época em que eclodiram as guerras religiosas, era muito diferente da dos calvinistas na Escócia e Inglaterra alguns anos antes. Isso levou os huguenotes a desenvolver uma estratégia política diversa, e acabou por induzi-los a articular uma

teoria da resistência diferente e, em certos aspectos, mais radical. Portanto, para compreender as origens e o desenvolvimento de sua ideologia, é essencial examinar primeiro a situação em que se encontravam ao começarem as guerras civis, em 1562. Depois de estabelecido esse contexto, será possível analisar e procurar explicar a evolução e as características especiais do pensamento político huguenote. Assim, neste capítulo serão descritos os problemas e oportunidades que se apresentaram aos huguenotes, e no seguinte serão analisadas suas obras políticas, procurando-se indicar as maneiras como acabaram por tentar promover e legitimar a primeira revolução em grande escala a ocorrer num Estado europeu moderno.

A POSSIBILIDADE DA TOLERÂNCIA

Durante os primeiros estágios das guerras religiosas, a estratégia básica adotada pelos huguenotes consistiu em evitar, tanto quanto possível, um confronto direto com o governo de Catarina de Médici. Empenharam-se em sustentar a tese (falsa) de que apenas estariam fazendo oposição aos inimigos do governo, e continuaram a depositar esperanças na oportunidade de conquistar pelas vias oficiais um certo grau de tolerância religiosa, como subproduto dos esforços de Catarina para pacificar os diversos grupos em guerra no Reino. Em parte, os huguenotes tiveram de adotar essa estratégia relativamente passiva devido ao fato de não contar com uma base sólida de apoio popular. Em lugar algum do Reino dispunham eles de predominância numérica, e por isso jamais cogitaram conclamar — no estilo de Ponet, Goodman e Knox — "todo o corpo da república" a insurgir-se contra o governo do anticristo.[4] Ademais, o apoio que de fato conseguiram tendeu a permanecer concentrado nos rincões mais remotos do país. Foram impedidos de fazer prosélitos em Paris, e logo se depararam com crescente hostilidade à nova religião por toda a região Nordeste da França (Kingdon, 1956, p. 55). Embora os missionários treinados em Genebra e enviados por aquela cidade a partir de 1555 rapidamente pusessem em seu ativo numerosas conversões nos meios urbanos do planalto central, a maior parte dos redutos huguenotes localizava-se nas áreas afastadas do Sudeste — Languedoc, Provença e nas regiões de fronteira com a Suíça — e não nos principais centros de poder, ao norte.

Apesar de essas considerações praticamente obrigarem os huguenotes a proceder de início com a máxima cautela, também permitiam que esperassem sair dos crescentes conflitos de facções, alcançando um abrandamento da perseguição e um certo grau de tolerância oficial à sua fé. A mais óbvia razão para esse otimismo residia no fato de Catarina de Médici, rainha-mãe e o verdadeiro poder por trás do trono de Carlos IX, deixar claro, durante as fases ini-

ciais das guerras civis, que sua posição era acentuadamente favorável a uma política de transigência religiosa. Claro que, ao atribuir essa postura a Catarina de Médici e ao seu governo, é necessário fazer uma nítida distinção entre o período anterior e o posterior a 1572. Em meados de 1572, extinguiram-se de vez as esperanças dos huguenotes, quando Catarina subitamente abandonou as tentativas de conciliação e sancionou o massacre da liderança huguenote na noite de são Bartolomeu. Desde então se debate em que medida foi premeditado esse ato devastador, mas parece que a intenção original de Catarina talvez fosse limitar-se a liquidar o principal porta-voz dos huguenotes, o almirante Coligny (Sutherland, 1973, p. 340). Em anos recentes caiu em descrédito a versão tradicional, segundo a qual a rainha-mãe teria sido movida por um ódio cada vez maior ao almirante em razão da influência deste sobre o jovem rei, porém não há dúvida de que ela começara a recear a progressiva força militar e política dos huguenotes, em especial depois de eles passarem a ameaçar seus eternos esforços para preservar a paz nas relações externas e conter as lutas de facções internas (cf. Sutherland, 1973, pp. 147, 316). A ameaça imediata no verão de 1572 surgiu das exigências de Coligny em favor de uma campanha para apoiar a oposição crescente — e em parte calvinista — ao domínio espanhol nos Países Baixos (Sutherland, 1973, pp. 263, 276). Foi nesse momento que ela evidentemente decidiu que Coligny teria de ser eliminado. Mas o plano falhou, pois a bala do assassino não o matou, apenas feriu. Ela parece ter então entrado em pânico, ordenando, em desespero, que se exterminasse toda a liderança huguenote (Sutherland, 1973, pp. 338, 341). Em conseqüência, no massacre da noite de são Bartolomeu foram mortos cerca de 2 mil huguenotes em Paris, e talvez mais 10 mil nas províncias (Héritier, 1963, pp. 327-8; cf. Erlanger, 1960, pp. 191-3).

Entretanto, antes dessa reviravolta, e ao longo de toda a década de conflitos civis que a precedeu, Catarina envidara seguidos esforços no sentido de alcançar um certo grau de tolerância religiosa para os huguenotes. Para justificar essa conduta conciliatória, e portanto explicar por que foi racional os huguenotes nutrirem esperanças na ação do governo, precisamos examinar a delicada posição constitucional em que se encontrava Catarina desde 1560, quando morreu seu filho Francisco II, dezoito meses depois de suceder ao pai, Henrique II. A ascensão ao trono de um filho mais moço, Carlos IX, de dez anos de idade, requeria sem dúvida a nomeação de um regente. Essa posição era francamente cobiçada pelos Guise, a mais poderosa família católica do país, que havia praticamente assumido o controle do governo durante o breve reinado do jovem Francisco II. Apesar de Catarina conseguir frustrar essa ambição aceitando ela própria a regência, seu governo sofreu forte pressão para que seguisse as políticas iniciadas pelos Guise, em especial a crescente perseguição aos huguenotes (Romier, 1924, pp. 1-11). Entretanto, logo se evi-

denciou que ela poria em risco sua autoridade se permitisse o prosseguimento dessa política. Um desses riscos, como descobriu por experiência própria em 1560 e novamente após 1572, era que, se os Guise conseguissem impor sua exigência de uniformidade religiosa, isso lhes permitiria esmagar seus rivais no interior da nobreza huguenote, adquirindo, portanto, total predominância nos assuntos do Reino (Sutherland, 1973, pp. 7-10). Mas o perigo maior surgiu das violentas retaliações que a intransigência dos Guise logo começou a provocar. A primeira deu-se em março de 1562, após o exército privado do duque de Guise massacrar uma congregação de huguenotes em Vassy. Esse fato prontamente levou o príncipe de Condé a mobilizar-se em defesa dos huguenotes, desencadeando assim a primeira das guerras religiosas (Léonard, 1965-1967, II, p. 129). Acontecimentos análogos repetiram-se em 1567, depois que os Guise conseguiram tolher as liberdades dos huguenotes no acordo que pusera fim à primeira guerra civil. Novamente, isso impeliu Condé a pegar em armas — após uma fracassada tentativa de capturar o rei — e a luta prosseguiu encarniçada, quase sem interrupções, pelos três anos seguintes (Romier, 1924, pp. 320-5).

Como logo percebeu Catarina, sua maior esperança de conservar o poder em meio àquelas sucessivas crises consistia em tentar conceder aos huguenotes um certo grau de liberdade religiosa, de modo a aplacar a violência de Condé e evitar o predomínio dos Guise (Romier, 1924, pp. 110-26). Assim, essa foi sua política ao longo de toda a década de 1560, o que muito contribui para explicar o tom cauteloso, quase monarquista, adotado pelos panfletários huguenotes da época. Ela primeiro tentou induzir as duas facções a dirimir suas controvérsias no colóquio de Poissy, em setembro de 1561, no qual incentivou os huguenotes a nomear um porta-voz, aceitou a indicação de Theodore Beza para esse posto e fez questão de que lhe concedessem atenção idêntica à conferida a seus adversários católicos (Giesendorf, 1949, pp. 129, 135-6). Após o fracasso dessa tentativa notavelmente conciliatória, ela procurou evitar o iminente conflito em janeiro de 1562 promulgando o Edito de Tolerância, no qual reconheceu o sistema de sínodos e consistórios estabelecido pelos huguenotes e lhes garantiu a liberdade de culto em todos os lugares, com exceção das cidades (Lecler, 1960, II, pp. 69-70). Finalmente, após os violentos combates de 1567-1570, Catarina fez um último esforço para promover a mesma política, confirmando todos os termos do edito de 1562 e acrescentando o direito de acesso dos huguenotes a todas as escolas e universidades (Lecler, 1960, II, pp. 86-7).

Um segundo motivo que contribui para explicar por que os huguenotes esperavam obter um certo grau de tolerância oficial na década de 1560 foi o

fato de, mesmo antes da eclosão das guerras civis, grande parte da intelectualidade francesa já ter começado a pensar que toda tentativa de impor a uniformidade religiosa à força constituiria um grave erro político, e até mesmo moral.

Várias vezes se argumentou que, mesmo para os mais solidários propagandistas da liberdade religiosa nesse período, aquela política era apenas, dos males, o menor. Neale observa, por exemplo, que "a tolerância, tal como se concebia na época, não era um tributo aos direitos da consciência, mas o reconhecimento de que uma das duas fés não era forte o bastante para suprimir a outra, ou que apenas conseguiria fazê-lo à custa da ruína do Estado" (Neale, 1943, p. 53). Há muito de verdade nessa idéia, porém ela negligencia o fato de que um número crescente de humanistas — na Europa como um todo, mas em especial na França — já concluíra que a uniformidade religiosa não deveria ser imposta à força, passando a defender essa postura com argumentos que claramente indicavam a necessidade de respeitar os direitos de consciência.

Há dois argumentos em favor do que se poderia denominar a defesa da liberdade religiosa por princípio, em vez de por uma mera estratégia política. O primeiro segue a tese tipicamente humanista — e que Pico della Mirandola celebrizou — segundo a qual deve haver uma verdade comum e universal subjacente a todas as grandes religiões do mundo (cf. Kristeller, 1956, p. 271). A mais famosa exposição desse argumento na pena de um humanista francês deve-se a Guillaume Postel (1510-1582), em seu livro *Da concórdia do mundo*. Ainda na casa dos vinte anos, Postel granjeara a reputação de brilhante erudito em letras clássicas, sendo em 1538 nomeado professor de grego no que depois se tornaria o Collège de France (Bouwsma, 1957, pp. 3, 8). Perdeu o cargo em 1542, por ter-se envolvido em uma intriga na corte, e foi nesse momento que passou a escrever *Da concórdia do mundo*, publicado em 1544 (Bouwsma, 1957, p. 9). A obra divide-se em quatro partes; a primeira procura demonstrar "que o cristianismo é a verdadeira religião", enquanto a segunda consiste em "uma exposição e refutação das crenças dos maometanos" (pp. 1, 136). A última parte destina-se, em boa medida, a fornecer conselhos práticos sobre a conversão de maometanos e judeus. Entretanto, as teses básicas de Postel são muito mais conciliatórias e ecumênicas do que se poderia depreender desse resumo. Sua crença na verdade do cristianismo resulta de considerá-lo essencialmente uma série de verdades morais demonstráveis, e não um conjunto de teses teológicas dogmáticas, enquanto sua confiança na possibilidade de converter os infiéis fundamenta-se na pressuposição correlata de que tais verdades sem a menor dúvida serão aceitas por todos os homens racionais tão logo dela tomem conhecimento.[5] Assim, ele se vê levado a argumentar que nunca é necessário forçar a consciência dos indivíduos, e que, por esse motivo apenas, jamais será justificável tentar fazê-lo.

Como salienta Postel na parte III — a mais original e importante seção do livro —, a tarefa adequada a um missionário consiste em indicar as verdades fundamentais da "religião e da lei professadas em comum no mundo inteiro", procurando, por meio de argumentos racionais, obter um crescente reconhecimento desses "princípios comuns" (*communes canones*) subjacentes às variações superficiais da crença religiosa (pp. 261, 290).

Os argumentos de Postel foram adotados por vários humanistas franceses às vésperas das guerras religiosas. Sua mais completa reafirmação encontra-se no tratado *Sobre os hereges: se devem ser perseguidos*. Essa obra foi publicada pela primeira vez em 1554, com autoria atribuída a Martin Bellius, porém o verdadeiro autor é Sebastian Castellio (1515-1563). Nascido nas vizinhanças de Lyon, onde recebeu educação humanista e se converteu ao protestantismo, Castellio partiu em 1540 para juntar-se a Calvino no exílio, em Estrasburgo (Buisson, 1892, I, pp. 21, 102). Foi nomeado reitor do Colégio de Genebra após o retorno de Calvino àquela cidade, mas renunciou em 1544 depois de desentender-se com seu líder, mudando para Basiléia, onde, num ambiente humanista em que se sentia mais à vontade, tornou-se professor universitário de grego, em 1553 (Buisson, 1892, I, pp. 140, 237, 260). A evidente desaprovação que começara a sentir no início da década de 1540 ante a intolerância religiosa de Calvino claramente se conservou, pois sua obra sobre a perseguição dos hereges tinha por principal objetivo criticar seu antigo mentor por haver concordado com a execução de Miguel Serveto (1511-1553), teólogo espanhol queimado vivo em Genebra por questionar a doutrina da Santíssima Trindade (Bainton, 1953b, pp. 21, 207-12). (Um dos principais objetivos do livro de Beza intitulado *Da punição dos hereges pelo magistrado civil*, publicado seis meses mais tarde, foi o de refutar meticulosamente os argumentos de Castellio.) A parte principal do livro de Castellio compõe-se de vinte excertos de textos de teólogos célebres em defesa da tolerância religiosa, mas a obra destaca-se acima de tudo pelos argumentos que o próprio autor desenvolve na dedicatória ao duque de Württemberg. Assim como Postel, começa retomando a tese distintivamente humanista segundo a qual a essência do cristianismo consiste em tentar "viver neste mundo de um modo santo, justo e religioso, na expectativa da vinda do Senhor", princípio esse que o leva a concluir que todas as disputas doutrinárias são, na verdade, sem importância para a conduta de uma vida genuinamente cristã (p. 122). Argumenta, a seguir, que, assim como uma boa moeda é em toda parte aceita como dinheiro, "não importando a imagem" nela cunhada, também existe uma boa moeda de religião que em todos os lugares é aceitável a todos os homens racionais, servindo de escora a todas as aparentes divergências de credo e seita (p. 130). Isso implica que, como todos estão de acordo com a moeda básica da verdadeira crença religiosa, e como essa cunhagem não é

passível de ser adulterada por diferenças locais, jamais pode haver justificativa para forçar a consciência dos indivíduos.

As mesmas idéias são defendidas no volumoso tratado intitulado *Colóquio dos sete sobre os segredos do sublime*, talvez a mais isenta discussão da liberdade religiosa a ter lugar na França nos tempos das guerras religiosas (cf. Sabine, 1931). Essa foi a última obra de Jean Bodin (1530-1596), o maior filósofo político francês do período, tendo aparentemente sido concluída em 1588.[6] Talvez o texto nunca tenha sido escrito com o objetivo de ser publicado; em vida de Bodin, ele circulou apenas em forma manuscrita. O *Colóquio* é ambientado em Veneza, e tem início com a observação de que aquela "é a única cidade que oferece imunidade e liberdade" para que se realizem tais discussões (p. 3). O anfitrião é um católico liberal veneziano, Coronaeus, e os demais participantes nos seis diálogos com toda a evidência se destinam a representar o espectro da opinião religiosa bem fundamentada teoricamente: assim, temos um luterano (Podamicus), um cético (Senamus),[7] um adepto da religião natural (Toralba), um calvinista (Curtius), um judeu (Barcassius) e um convertido ao islamismo (Fagnola). A idéia de que todos os homens de genuínas convicções religiosas com certeza concordarão com os princípios fundamentais de sua fé é a primeira sugestão a ser aventada quando, no quarto diálogo, eles se põem a discutir os fundamentos dos credos rivais. Fagnola coloca o assunto em pauta quando afirma que "os judeus e maometanos têm em comum quase tudo o que diz respeito à religião", e Toralba de imediato começa a desenvolver essa idéia, obtendo considerável aceitação para sua tese — caracteristicamente humanista — segundo a qual, "se a verdadeira religião está contida na pura adoração do Deus eterno, creio que a lei da natureza é suficiente para a salvação do homem" (pp. 213, 225). A mesma sugestão volta à cena no final do último diálogo, defendida em especial por Senamus, na passagem em que discutem especificamente os perigos da intolerância religiosa. Ele conclama os outros participantes a reconhecer que de fato concordaram no ponto mais importante, ou seja, em que "Deus é o pai de todos os deuses". Isso significa que nada existe para impedi-los "de aplacar com preces comuns o autor e pai comum de toda a natureza, para que Ele possa conduzir-nos, a todos, para o conhecimento da verdadeira religião" (pp. 465, 466). Isso significa, por sua vez, que, tão logo essa base de concordância seja devidamente reconhecida, não haverá mais desculpa alguma para a perseguição ou intolerância religiosa. Pois, se "todas as pessoas pudessem ser persuadidas" de que "todas as preces de todos aqueles que as rezem de coração puro aprazem a Deus", seria "possível viver em qualquer parte do mundo na mesma harmonia em que vivem os súditos do imperador dos turcos ou dos persas" (p. 467).

Além de reiterar as convicções conciliatórias de Postel, Bodin e Ca
lio desenvolvem uma argumentação bem mais radical em favor da liber
religiosa, baseada não na suposição de uma unidade, mas na existênci
uma inescapável incerteza no cerne de nossas crenças religiosas. Essa é,
efeito, a principal tese defendida por Castellio na dedicatória de seu
Sobre os hereges. Ele começa a obra indagando qual o significado de here
e responde que tudo o que conseguiu descobrir, "após cuidadosa invest
ção", é "não mais do que isto: consideramos hereges aqueles de quem dis
damos" (p. 129). A seguir, faz uma distinção entre duas formas possívei
discordância religiosa. Por um lado, podemos debater questões de cond
cita a analogia de discutir o método apropriado de lidar com "bandidos"
se recusam a "corrigir suas vidas". Castellio admite que, nesse caso, o hom
pode ser punido com plena justiça, pois está "gravado e escrito no coração
homens" que a vida de um bandido é moralmente errada e merece puni
(pp. 130-1). Por outro lado, podemos discordar em questões de dogma r
gioso, discutindo, como continuamente fazem os cristãos, "o batismo, a sa
ceia, a invocação dos santos, a justificação, o livre-arbítrio e outras quest
obscuras". Afirma, então, que, "se essas questões fossem tão óbvias e evid
tes quanto a de que existe um só Deus, todos os cristãos concordariam en
si sobre esses aspectos tão prontamente quanto todas as nações reconhec
que Deus é único" (p. 132). Entretanto, o fato é que tais questões sempre
constituíram em objeto de violentas disputas. Disso decorre, conclui ele,
todas essas discussões devem, com efeito, "surgir unicamente da ignorân
da verdade" (p. 132).

Portanto, a conclusão bastante radical, e até mesmo cética, defendida
Castellio é que todas as perseguições religiosas se fundamentam numa p
sunção de certeza a respeito de uma série de questões sobre as quais jam
se poderá alcançar qualquer certeza. Em suas palavras, "ajuizar de doutri
não é tão simples quanto ajuizar de conduta". Estabelecida essa tese, de
decorre naturalmente sua defesa da tolerância. Castellio entende que coagi
consciência de um homem constitui um perverso ato de ignorância, p
"aquele que levianamente condena os outros mostra que nada sabe com p
cisão" (p. 133). Também considera tal ato pecaminoso aos olhos de Deus, q
nunca desejaria ver-nos fingindo uma certeza que jamais poderá existir. Tu
o que podemos fazer, afirma Castellio, é seguir a palavra de Deus da melh
forma possível, porém sem compelir quem quer que seja a seguir exatamen
o mesmo caminho, lembrando as palavras de são Paulo: "Não vá aquele q
come desprezar quem não come" (p. 132).

Um sinal na direção do mesmo argumento cético pode ser encontrado
maior das obras de teoria política de Bodin, *Os seis livros da república*, publ
cada pela primeira vez em 1576. Bodin inseriu-o na passagem em que discu

os perigos criados, para a segurança da república, pelas ideologias subversivas. Primeiro, afirma ele que, se uma dada crença não se fundamentar "nas mais claras e inquestionáveis demonstrações", jamais poderá haver esperança de garantir que ela "não venha, por disputas e força dos argumentos, a ser obscurecida e tornada duvidosa". Bodin esclarece, a seguir, que não identificou tais fundamentos indubitáveis em nenhum credo religioso. Todos se baseiam, "não tanto na demonstração ou razão, mas somente na afirmação da fé e da crença". E isso significa que os que "procuram por demonstração e publicação de livros" insistir na aceitação de seu ponto de vista "não só perderam o juízo, como também solapam os alicerces e os fundamentos de todos os tipos de religião" (p. 535).

Entretanto, nos *Seis livros da república*, Bodin não chega a tornar explícito o corolário — tão radical — de que esse grau de incerteza deveria gerar uma atitude de indulgência mútua. Apenas no *Colóquio dos sete sobre os segredos do sublime*, escrito mais tarde, é que desenvolve o argumento cético que Castellio, com maior audácia, já ousara apresentar — e publicar — mais de trinta anos antes. Obviamente, é a figura de Senamus que Bodin melhor utiliza para representar esse ponto de vista. Quando a discussão sobre religiões rivais é trazida à baila no início do quarto diálogo, Senamus declara, sem rodeios, que todos os líderes religiosos, em todas as épocas, "mantiveram tantos conflitos entre si que nenhum pôde decidir qual é a verdadeira entre todas as religiões" (p. 152). O principal motivo, explica adiante na mesma discussão, é que, embora possamos todos concordar em que "a religião que tem Deus como seu autor é a verdadeira religião", isso ainda nos deixa sem informações suficientes para ter certeza "se Ele é o autor dessa ou daquela religião" (p. 172). Tal incerteza nos deixa uma lição prática: "como os sacerdotes de todas as religiões estão discordando entre si tão violentamente", a única postura adequada a adotar é a da plena tolerância. É nosso dever reconhecer que sempre deve ser "mais seguro acatar todas as religiões do que escolher uma entre muitas", pois tal é nossa ignorância que talvez escolhêssemos uma falsa e excluíssemos outra "que pode ser a mais verdadeira de todas" (pp. 152, 154).

Embora esse argumento seja defendido principalmente pela figura do cético, em geral se concorda em que a tendência do *Colóquio* é induzir a aceitação desse ponto de vista. No final dos diálogos, todos os participantes reconhecem que nenhum foi capaz de persuadir qualquer dos demais a aceitar suas crenças (p. 463). Parecem concluir, aliás, que isso deve resultar do fato de não constituir a religião objeto adequado para a argumentação discursiva: a obra termina informando que, "depois disso, eles não tiveram mais conversas sobre religiões, embora cada um defendesse a sua própria com a suprema santidade de sua vida" (p. 471). A lição que os participantes extraem desse

estado de incerteza é a mesma que Senamus apontava. Eles admitem que, sendo claramente possível que homens de irrepreensível sinceridade alimentem opiniões religiosas conflitantes, sobre as quais jamais podem ter a esperança de chegar a um acordo, a única linha de ação apropriada deve ser a da mais completa tolerância. Assim, ficamos sabendo que "todos aprovaram" quando o luterano Podamicus, o menos tolerante entre os interlocutores dos diálogos, encerrou a discussão admitindo que sempre deve ser errado "impor a religião", pois jamais pode ser correto alguém "ser forçado a crer contra sua vontade" em questões pessoais de fé (p. 471).

Outro fator que mostra ser racional os huguenotes esperarem obter um certo grau de tolerância oficial, na década de 1560, foi o fato de que por aquela época um influente grupo de católicos moderados chegara à conclusão de que toda tentativa de impor, pela força, uma política de uniformidade religiosa constituiria um grave erro tático, e até mesmo moral. Tornou-se essa a plataforma do assim chamado partido dos *politiques*, que argumentavam já não valer a pena preservar a uniformidade religiosa, em que pesassem seus méritos próprios, pois o preço de sua imposição parecia ser a destruição da república.

A força persuasiva dessa posição se afigurou tão evidente após a eclosão das guerras religiosas em 1562 que diversos humanistas, tendo originalmente defendido a tolerância como um valor moral positivo, vieram a acrescentar essa alegação *politique* a seu próprio arsenal de argumentos. Isso ocorreu, por exemplo, no caso de Castellio, que publicou o tratado *Conselho à França desolada* logo após o início da primeira guerra civil, em 1562. Para justificar a tolerância mútua, ele não recorre ao argumento das incertezas religiosas. Começa, em vez disso, criticando em tom imparcial tanto católicos como huguenotes por suas "falsas soluções", especialmente a "coação das consciências" e a decisão de "lutar e matar-se uns aos outros" como forma de resolver suas diferenças (pp. 19, 24, 27). Conclama, então, os dois lados a viver juntos em harmonia, e a "não fazer ao outro o que não desejaríeis que fosse feito a vós" (p. 36). Esse ponto de vista é defendido não apenas por ser "o mandamento de Deus", mas também — em perfeito estilo *politique* — como a única forma de garantir que as inimizades religiosas não resultem na ruína da república (pp. 36, 75-6).

Entretanto, a argumentação em estilo *politique* foi empregada acima de tudo por quem não depunha fé na liberdade religiosa como um valor moral positivo, mas simplesmente acreditava na lamentável necessidade de admiti-la como a única alternativa à luta civil endêmica. Conforme vimos, logo se tornou essa a política do próprio governo e, com o agravamento da crise de

1560-1562, a posição passou a ser defendida com brilho pelo novo chanceler, Michel de l'Hôpital (1507-1573), numa série de discursos aos Estados Gerais então reunidos — arengas essas fadadas a exercer forte influência. L'Hôpital foi nomeado para o cargo em maio de 1560, época em que claramente considerava as divisões religiosas no país ainda do ponto de vista tradicional (Lecler, 1960, II, pp. 42-3). Seu discurso na abertura dos Estados Gerais em dezembro de 1560 girara em torno do consagrado clamor por "uma fé, uma lei, um rei" (*une foi, une loi, un roi*) (p. 398). Argumentara que "é loucura esperar a paz, a tranqüilidade e a harmonia entre pessoas de religiões diferentes", e exigira o fim "dos nomes de luteranos, huguenotes e papistas" e o retorno a uma fé unificada (pp. 396, 402). Contudo, não tardou a se dar conta de que, apesar do inquestionável valor da concordância religiosa, o preço de tentar impô-la estava se tornando desastroso. Isso se evidencia com a máxima clareza em seu discurso de abertura aos representantes dos Parlamentos, na assembléia realizada em St. Germain, em janeiro de 1562.[8] O discurso começa com duas afirmações incontestáveis: a uniformidade religiosa é sempre desejável, mas "os da nova religião mostram-se tão mais ousados" ultimamente que qualquer tentativa de impor a uniformidade, agora, com muita probabilidade constituiria um grave risco para a paz civil (p. 442). A seguir, introduz dois novos princípios da maior importância: embora se possa dizer que o governo tem o dever de defender a religião oficial da república, tem a obrigação ainda mais indeclinável de "manter o povo em paz e tranqüilidade" (p. 449). No ponto em que esses dois deveres se chocam, o chanceler agora se dispõe a considerar a separação entre o destino do Reino e o da fé católica, insistindo em que o problema fundamental em questão "não é a manutenção da religião, mas a preservação da república" (p. 452). Isso posto, L'Hôpital procura assegurar que essa perda de unidade não terá necessariamente efeitos catastróficos, pois, na verdade, a uniformidade religiosa não é essencial para o bem-estar da França. Cita em tom aprovador a tese segundo a qual "muitos podem ser cidadãos sem desejar ser cristãos", e afirma ser possível que o Reino como um todo "viva em paz com os que têm opiniões diferentes", mesmo porque isso já se comprovou no caso das famílias individualmente consideradas: assim, "as que permanecem católicas não deixam de amar as que adotam a nova fé e de viver em harmonia com essas últimas" (pp. 452, 453). Assim, conclui o ministro que as prioridades tradicionais são absolutamente inaplicáveis nas presentes circunstâncias. A imposição da uniformidade "pode ser boa em si mesma", mas "a experiência revelou ser impossível pô-la em prática" (p. 450). Tudo o que ela faz é pôr em perigo a paz, em nome da unidade religiosa, enquanto a única política racional consiste em abandonar a busca da unidade, em favor da paz.

A solução *politique* de Michel de l'Hôpital claramente teve o beneplácito da maior parte dos católicos moderados às vésperas das guerras religiosas. Sua política foi endossada pelos Estados Gerais em 1561, que incluíram em seus *cahiers* a exigência de que "cess[ass]e a perseguição por conta da religião" (Van Dyke, 1913, p. 495). Os mesmos argumentos foram defendidos por diversos panfletários católicos, dos quais um dos mais convincentes foi o autor anônimo da *Apologia ao edito do rei*, uma defesa das políticas de Catarina e L'Hôpital publicada pela primeira vez em 1563. Mas o mais importante dos tratados da tendência *politique* surgido nessa época foi *Exortação aos príncipes*, publicado já em 1561, que parece ter influenciado L'Hôpital na rápida transição de sua posição religiosa conservadora para uma postura integralmente *politique* (Lecler, 1960, II, p. 69). A autoria da *Exortação aos príncipes* foi alvo de acirrados debates nos últimos anos, mas parece haver pouca dúvida de que a obra se deva à pena de Estienne Pasquier (1529-1615), um *habitué* dos *salons* humanistas parisienses e também um dos mais doutos autores históricos e constitucionais da época.[9] Pasquier inicia a *Exortação* deixando claro que se considera um fiel membro da Igreja católica, que vê com desaprovação a contínua proliferação de novas religiões e seitas. Mas de imediato acrescenta, com consciente presteza, que "não existe absolutamente outro recurso" a se adotar na presente crise que o de "permitir duas Igrejas na república", "uma romana e a outra, protestante" (pp. 46-7). Ele imagina a fúria que tal solução com certeza provocará, mas insiste em que não há, de fato, alternativa a seguir (p. 48). Banir os protestantes não suprimiria suas crenças, e a tentativa de exterminá-los apenas revelaria que "agora não podemos destruir os protestantes sem acarretar também nossa própria ruína total" (p. 51). Assim, a única solução reside em tolerar os huguenotes, no interesse da preservação da república. Pasquier está longe de considerar essa política um ideal a ser perseguido, pois termina salientando mais uma vez que ele não é "de modo algum advogado dos protestantes", e que considera a perda da uniformidade religiosa uma calamidade nacional (p. 85). Conclui apenas que, como a única alternativa parece ser a guerra civil, a aceitação do acordo *politique* deve afigurar-se, a todos os que valorizam a "tranqüilidade pública", o menor dos dois males com que hoje se depara o governo (p. 85).

Apesar do evidente bom senso, essas tentativas de fugir ao conflito iminente estavam fadadas ao fracasso. O governo perdeu por completo as condições para seguir a linha *politique* depois da violenta retomada dos combates em 1568, momento em que L'Hôpital viu-se obrigado a admitir sua derrota e a retirar-se da vida pública (Michaud, 1967, pp. 27-8). Depois disso, o governo descartou toda oportunidade que acaso lhe restasse para um acordo em estilo *politique* ao cometer o massacre de são Bartolomeu, que finalmente forçou os huguenotes a um confronto revolucionário direto com a monarquia

Valois. Contudo, em meados da década de 1570, a própria ferocidade desses constantes conflitos passou a ser considerada por muitos autores o mais claro sinal de que a política de tolerância constituía, de fato, a única linha de ação racional a ser seguida pelo governo. O resultado foi o ressurgimento, com renovada urgência, da convicção de que essa política deveria ser prontamente adotada como o único meio de evitar a completa ruína da França.

É evidente que esse ressurgimento em parte foi obra dos próprios huguenotes, muitos dos quais manifestavam o claro receio de que, depois dos massacres de 1572, se não promovessem de algum modo uma política de tolerância, poderiam ver-se em face da total aniquilação. Um exemplo de um destacado panfletário huguenote que no quadro dessa crise recomendou em termos veementes um acordo *politique* é Innocent Gentillet, que redigiu uma *Advertência* sobre esse tema destinada a Henrique III, por ocasião de sua ascensão ao trono, em 1574 (Lecler, 1960, II, p. 104). Outro exemplo, segundo alguns estudiosos, é Philippe du Plessis Mornay, a quem Patry creditou a autoria da *Advertência pela paz*, publicada anonimamente em 1574, na qual rogava ao governo que reconhecesse os huguenotes como a única alternativa à permanente anarquia civil.[10]

A renovação do programa *politique* foi mais do que um simples reflexo por parte dos huguenotes, pois os mesmos argumentos logo voltaram a ser desenvolvidos por vários autores católicos moderados, dos quais o mais importante foi Jean Bodin, que em 1576 defendeu essa linha de ação nos *Seis livros da república*. Bodin não finge negar o enorme e permanente valor da uniformidade religiosa. Introduz toda a questão das religiões rivais como um exemplo dos perigos da "sedição e do espírito de facção", e começa admitindo que nada contribui mais para "defender e manter os Estados e as repúblicas" do que a unidade religiosa, pois ela fornece "o principal alicerce do poder e da força" do Estado (pp. 535, 536). Independente do que Bodin pudesse estar disposto a dizer e escrever em particular, de público sua doutrina sempre tomou a forma da afirmação de que nunca se pode cogitar em reconhecer um direito natural de tolerância em favor das religiões minoritárias. Ao contrário, afirma que, como todas as "disputas sobre religião" tendem, mais do que qualquer outra coisa, a acarretar "a ruína e destruição das repúblicas", devem ser "proibidas por leis as mais severas", de modo que qualquer religião, "uma vez acolhida e estabelecida por consentimento comum, não seja outra vez objeto de questionamento e disputa" (pp. 535, 536). Contudo, essas idéias vêm acompanhadas por uma convicção relutante, porém absolutamente clara, de que, como religiões rivais constituem uma poderosa fonte de discórdia, devem ser toleradas sempre que se mostrar impossível suprimi-las. Bodin cita a situação que se enquadrava no contexto da época: "o consentimento e concordância da nobreza e do povo com uma nova religião" tornaram-se "tão possantes e intensos" que "seria impossível reprimi-los ou alterá-los", sem incorrer em "extremo risco e perigo para todo o Estado" (p. 382). Bodin não tem dúvida de que em tal situação "os príncipes mais prudentes" devem "imitar os navegadores experientes que, quando não conseguem chegar ao porto desejado, seguem a rota para um porto passível de se atingir" (p. 382). E imediatamente enfatiza a lição da alegoria: "Tem de ser tolerada a religião ou seita que não puder ser erradicada, sem perigo e destruição do Estado" (p. 382).

Bodin aceita essa conclusão antes de mais nada porque, embora se possa dizer que o governo tem o dever de defender a unidade da religião, isso não pode alterar o fato de que "o bom funcionamento e o bem-estar da república" devem continuar a ser "as principais preocupações da lei" (p. 382). Quando se constata que a ordem entra em conflito com a uniformidade religiosa, a manutenção da primeira deve sempre ser tratada como a prioridade máxima. O outro argumento, ainda mais imparcial, apresentado por Bodin — em estilo muito semelhante ao de L'Hôpital — reza que todo príncipe tem de se mostrar capaz de perceber que "as guerras travadas por questões de religião" — que, como observa, vinham ocorrendo "quase em toda a Europa nestes últimos cinqüenta anos" — na verdade não se fundamentam "em assuntos diretamente pertinentes ao seu estado" (p. 535). A conseqüência disso é que todas as disputas religiosas devem acabar sendo consideradas como não se relacionando com a função essencial do governo. O dever do príncipe é não fazer caso de tais disputas e evitá-las o máximo possível, separando por completo o bem-estar de seu Reino do destino de qualquer religião dada. Com isso, ele haverá de assegurar que jamais será levado, "em vez de ocupar o lugar de um juiz soberano, a tomar partido" (p. 535).

A EXPANSÃO DO ABSOLUTISMO

Embora durante toda a década de 1560 os huguenotes continuassem a esperar por um certo grau de tolerância oficial, não podem ter deixado de meditar, apesar disso, sobre uma questão que em 1572 de súbito assumiu caráter de extrema urgência: o que fazer se o governo finalmente se voltasse contra eles e abandonasse as políticas conciliatórias, para tentar extingüir a Igreja calvinista na França? O principal problema consistiria então em saber se os huguenotes seriam capazes de mobilizar uma rede de aliados poderosa o bastante para desferir um ataque revolucionário diretamente contra a monarquia Valois. Nunca se cogitou da capacidade de realizar com êxito uma revolução convocando-se apenas seus dispersos correligionários. Sempre esteve evidente que os huguenotes precisariam arregimentar numa aliança o

maior número possível de inimigos do governo, fossem eles católicos ou protestantes. Essa perspectiva impôs aos reformados uma tarefa ideológica singular e excepcionalmente difícil: como não passavam de uma minoria reduzidíssima, não poderiam nutrir esperanças de recorrer à teoria calvinista da revolução e exigir, nos moldes de Ponet, Goodman ou Knox, que todo o povo fiel a Deus se insurgisse como um único corpo contra a congregação de Satã, a fim de estabelecer a congregação de Cristo. Precisavam desenvolver uma ideologia revolucionária capaz de ser bem vista não apenas pelos inimigos da Igreja católica, mas também pelos vários grupos de católicos descontentes que poderiam dispor-se a aderir — ou pelo menos a dar apoio — a um movimento geral de resistência ao cristianíssimo rei de França.

Assim, reveste-se da máxima importância o fato de que a teoria e prática que vinham sendo desenvolvidas pela monarquia Valois na primeira metade do século XVI já tivessem despertado, em setores consideráveis das classes dominantes francesas, hostilidade e decepção. Foi graças a essa insatisfação, crescente e predominante, que os huguenotes puderam elaborar uma ideologia de oposição ao governo capaz de exceder o tom meramente sectário, para formular-se em termos constitucionalistas. E, por sua vez, foi devido à atração generalizada exercida por essa ideologia que, depois de os massacres de 1572 terem levado à franca rebelião os huguenotes, esses conseguiram apoio suficiente para chefiar um assalto geral a toda a estrutura do governo Valois.

A mais generalizada causa de ressentimento entre as classes dirigentes residia no fato de ter-se tornado, o aparelho governamental, menos acessível à nobreza hereditária, à medida que se concentrava em torno da corte e da pessoa do rei. Uma indicação dessa tendência, que se evidenciou mais e mais após as reformas do Conselho promovidas em 1547 por Henrique II, esteve na crescente propensão do monarca a valer-se de um pequeno grupo de secretários de Estado profissionais, dos quais vários — em particular, Laubespine e Villeroy — eram altos funcionários de grande competência (Sutherland, 1962, pp. 16, 157). Participavam do Conselho, acompanhavam a corte e desse modo se associavam aos treze departamentos do governo local; com isso (segundo observa Sutherland), "vieram a substituir os grandes ministros e altos funcionários de Estado a quem, inicialmente, haviam servido" (Sutherland, 1962, p. 52). Uma evolução análoga e ainda mais significativa se constata na atrofia — simultânea — dos elementos jurídicos e representativos da constituição francesa. É verdade que a estrutura da constituição medieval, inclusive a autoridade dos Parlamentos e Estados Gerais, manteve sua teoria intacta por toda a primeira metade do século XVI.[11] Entretanto, não há dúvida de que esses elementos representativos começavam a receber, por parte do governo, crescente negligência e menosprezo. Isso se evidencia em particular no caso dos Estados Gerais, que se haviam reunido com bastante freqüência

no decorrer do século XV para votar novos impostos. No final desse período, porém, sua posição começou a correr riscos, quando a Coroa conseguiu estabelecer a *taille* como um imposto direto, bastando para cobrá-lo tão-somente a autorização do Conselho régio. Isso permitiu ao governo obter cada vez mais fundos sem consentimento dos Estados Gerais, assim aumentando a arrecadação de 1,5 milhão de libras, no início do século XVI, para 4 milhões no final do reinado de Francisco I, e 6 milhões na década de 1550 — o que, em si, já representou uma importante causa de descontentamento (Doucet, 1948, II, pp. 576-7). Em conseqüência, acabou cessando por completo a convocação dos Estados Gerais, que não mais se reuniram após 1484, até que a crise fiscal e constitucional de 1560 obrigou o governo a convocá-los novamente (Wolfe, 1972, pp. 118-21). Àquela altura, o ressentimento entre os representantes do Terceiro Estado exacerbara-se a tal ponto que eles não só ousaram salientar, na lista formal de agravos que redigiram em 1561, que sua autoridade fora "desprezada mediante procedimentos ilícitos", como também se recusaram a votar novos recursos para a Coroa, enquanto não tivessem esclarecida sua posição constitucional (Van Dyke, 1913, p. 493; Major, 1951, pp. 104, 106-8).

Nesse mesmo período, o governo também assumiu uma postura ditatorial com relação ao Parlamento de Paris, que nominalmente ocupava uma função constitucional central, em razão de seu direito de registrar os editos régios (*droit d'enregistrement*) e de apresentar petições em contrário se fossem julgados legalmente inaceitáveis (*droit de remonstrance*). Esses direitos foram diretamente contestados ao subir ao trono Francisco I, em 1515, quando o chanceler Antoine Duprat anunciou sem rodeios ao Parlamento as políticas pretendidas pelo rei, sem ao menos fingir que pedia a aprovação ou sequer conselho daquela câmara (Maugis, 1913-4, I, p. 548). Quando Marthonie, o presidente do Parlamento de Paris, requereu que fossem ouvidas suas petições, essa tradicional solicitação foi negada imediatamente, e com arrogância (Maugis, 1913-4, II, p. 549). O mesmo desafio repetiu-se em 1526, quando o Parlamento se defrontou com a imposição régia de uma "proibição a se introduzirem limitações às ordenações ou editos emanados de el-rei" (Maugis, 1913-4, II, pp. 582-3). Essas tendências absolutistas atingiram o auge após 1560, com L'Hôpital como chanceler. Ele iniciou seu discurso ao Parlamento, em junho de 1561, afirmando aos membros daquele órgão que, embora o rei os houvesse convocado por desejar aconselhar-se "sobre os mais importantes assuntos de Estado", isso apenas lhes conferia direito a "emitir opiniões e exarar pareceres em questões determinadas", preservando a total autoridade do monarca para fazer tais convocações "apenas quando lhe aprouvesse" (p. 419). E L'Hôpital foi mais adiante em seu discurso de abertura da sessão seguinte, em novembro de 1561, começando pela máxima de que "uma pes-

soa deve comandar, e todas as outras, obedecer", e destacando que "a nossos reis se atribui uma jurisdição da qual não cabe recurso" (pp. 9, 14). O presidente da corte tentou, no ensejo, protestar contra a idéia implícita de que o tradicional direito de sua casa a contestar os editos régios "constituísse uma desobediência" ou, de algum modo, "equivalesse a uma transgressão das leis" (p. 17). Mas essa reação apenas instigou L'Hôpital a insistir, com veemência ainda maior, em sua interpretação absolutista das relações que reputava mais apropriadas entre o rei e os membros do Parlamento. Quando lhes dirigiu a palavra na sessão de abertura seguinte, em novembro de 1563, seu discurso assumiu a forma de um protesto, repreendendo-os por não reconhecer que, "mesmo que o rei emita alguma ordem que pareça injusta", continua sendo o dever até mesmo de seus principais conselheiros "usar de modéstia e prudência em tal situação, e não se opor diretamente à vontade do rei" (pp. 85, 87-8). A razão disso, ele agora se mostrava disposto a sustentar, é que jamais pode ser lícito "opor-se diretamente à vontade e às ordens dos reis", pois "esses são ciosos de seus poderes", e em conseqüência podemos "esperar sofrer derrota" em suas mãos, se envidarmos a pretensiosa tentativa de tolhê-los no exercício de sua autoridade absoluta (p. 88; cf. Shennan, 1968, pp. 209, 213).

Obviamente é certo que, embora as funções do governo cada vez se concentrassem mais na pessoa do rei e em seus conselheiros profissionais, havia ainda numerosos cargos jurídicos e administrativos que permaneciam monopólio da nobreza, proporcionando a esta um meio permanente de tomar parte nos assuntos do governo central e local. Entretanto, na primeira metade do século XVI o método de alocar esses cargos transformou-se em uma causa a mais, e extremamente poderosa, de desentendimento. Durante esse período, o governo seguiu a prática de conceder todo o conjunto dos cargos a quem pagasse mais, tratando-os apenas como fontes adicionais de renda e multiplicando-lhes o número, em busca de maiores receitas.[12] O sistema assumiu um caráter de "completa venalidade" (*venalité au bout*) sob o reinado de Francisco I (Wolfe, 1972, pp. 101-2, 129-31). No Parlamento de Toulouse, por exemplo, o número de cargos mais do que triplicou nesse período, passando de 24 em 1515 para 83 em meados do século, sendo posta à venda cada nomeação (Mousnier, 1945, pp. 27-8; Romier, 1922, II, p. 16). Ademais, no reinado seguinte o abuso foi súbita e espetacularmente ampliado, ao se introduzir a prática de nomear um substituto (*l'alternatif*) para quase todos os cargos fiscais do governo (Wolfe, 1972, pp. 131-2; cf. Romier, 1922, II, p. 20).

Esse sistema foi instituído numa época em que os nobres se sentiam despreparados para enfrentar as despesas adicionais que dele resultavam. A partir da década de 1520, a maior parte da nobreza começou a ver-se às voltas com um rápido declínio de sua renda real; calculou-se que, em meados do

século, oito em cada dez famílias nobres haviam perdido parte de suas propriedades ou se encontravam seriamente endividadas (Bitton, 1969, p. 2). Um relato revelador dessas dificuldades deve-se ao nobre huguenote François de la Noue (1531-1591), em seus *Discursos políticos e militares*, redigidos na prisão nos princípios da década de 1580 (Hauser, 1892, pp. 139-47; Sutcliffe, 1967, pp. X, XV). La Noue trata, em seu oitavo discurso, da "pobreza dos nobres", referindo-se a estes como uma classe arruinada não apenas pelas condições econômicas adversas, mas também por sua própria dissipação, entregando-se ao desperdício com "despesas fúteis" (p. 195). Denuncia-lhes a extravagância do vestuário, a "paixão veemente" por novos edifícios, a profusão da mobília e a pródiga hospitalidade (pp. 191-5, 198-200). E acrescenta que todos esses prazeres imprudentes são satisfeitos numa época perigosa, pois, embora admita que "seus pais talvez não tivessem a metade de sua renda", considera que no mesmo período todos os custos quadruplicaram (p. 201; cf. Hauser, 1892, pp. 167-70).

O fato de que os nobres estivessem tomando consciência — ou pelo menos persuadindo a si mesmos[13] — de que, em meados do século XVI, não podiam mais manter com suas rendas o padrão de vida associado a sua posição social tornou a sistemática venda de cargos, por parte do governo, um alvo especial de sua hostilidade. Como La Noue deixa claro, os nobres evidentemente se ressentiam dos exorbitantes aumentos nos custos do ingresso no serviço régio. Mas estavam ainda mais preocupados com a ameaça à sua posição inerente à criação de uma *noblesse de robe* (nobreza de toga), ou seja, de um crescente exército de comerciantes e outros plebeus abastados que começavam a valer-se de sua riqueza para comprar cargos que lhes conferissem patentes de nobreza, excluindo assim os tradicionais ocupantes daqueles cargos ao mesmo tempo que diluíam as fileiras da aristocracia com o fenômeno do *bourgeois gentilhomme* (burguês fidalgo) (Romier, 1922, II, pp. 21-3; Salmon, 1975, pp. 42-3, 96-8, 109-10). Em meados do século XVI, essa tendência era apontada com progressiva veemência por diversos moralistas influentes. Montaigne e Rabelais expressaram seu desprezo pelos venais compradores de cargos, enquanto autores como Noël du Fail (*c*. 1520-1591) e Guillaume des Auletz (1529-1581), considerando-se porta-vozes da aristocracia tradicional, passaram a produzir uma nostálgica forma de crítica social em que as aspirações do senhor *parvenu* (arrivista, de nova extração) eram impiedosamente satirizadas. A obra *Temas rústicos* de Du Fail, escrita em 1547, compõe-se em boa medida de um lamento pela "extinção dos bons costumes", causada por se corromper mais e mais as relações sociais (p. 16). Esse também é o teor do *Discurso ao povo francês contra a rebelião*, publicado anonimamente por Des Auletz em 1560 (Young, 1961, pp. 158-9), que inclui uma crítica aos "homens de condição inferior que tomam a si honras

devidas a homens de maior nobreza", e argumenta que nenhum desses *arrivistes* "tem a menor idéia de como se comportar para defender suas reputações" (Young, 1961, p. 169). Quando os representantes da nobreza apresentaram seus *cahiers de doléances* (cadernos de agravos ou queixas) aos Estados Gerais, em 1560, expressaram a mesma queixa. Os representantes de Toulouse denunciaram os "infinitos números" de funcionários corruptos que haviam aparecido no reinado anterior e "nada possuíam no início", mas agora são proprietários de "grandes bens, senhorios e mansões" (Mousnier, 1945, p. 55). Essas críticas culminaram numa fracassada tentativa dos representantes da nobreza para garantir, primeiro em 1560 e depois na reunião seguinte dos Estados Gerais, em 1576, que uma parte dos cargos públicos concedidos pelo governo estivesse reservada àqueles que já eram nobres por nascimento (Mousnier, 1945, p. 58).

Essa hostilidade ao governo exacerbou-se devido à conduta de seus numerosos apologistas. Na primeira metade do século XVI, um importante grupo de filósofos políticos "legistas" veio a argumentar, em tom cada vez mais agressivo, que a concentração de autoridade na pessoa do rei e a atrofia dos recursos para impor limitações institucionais a seu governo deviam ser vistas como uma legítima leitura da constituição fundamental da França (Church, 1941, pp. 42-3). Pode-se rastrear a origem dessa ideologia acentuadamente monarquista já no reinado de Luís XII, quando Jean Ferrault escreveu e dedicou ao rei sua enumeração dos *Vinte privilégios especiais do cristianíssimo rei de França*, em que procurava defender a atribuição de poderes quase ilimitados à monarquia francesa (Poujol, 1958, pp. 15-7). É verdade que esse tratado se revestia de caráter um tanto inusitado, pois a maior parte dos legistas da primeira metade do século XVI se preocupava em conservar alguns elementos de uma interpretação mais tradicional, e portanto mais constitucionalista, da autoridade do rei.[14] Esse empenho ainda se reflete, por exemplo, no *Catálogo da glória do mundo*, uma grande compilação de argumentos legistas composta por Barthélemy de Chasseneuz (1480-1541) e publicada pela primeira vez em 1529 (Franklin, 1973, p. 6). Entretanto, na última década do reinado de Francisco I constatamos que um estilo novo e mais absolutista de pensamento jurídico e político começava a predominar sobre esses elementos remanescentes do pensamento constitucionalista (Church, 1941, p. 45). O principal exemplo dessa tendência encontra-se na obra de Charles Du Moulin (1500-1566), talvez o maior filósofo jurídico da época. Seus *Comentários sobre os costumes de Paris*, cuja publicação se iniciou em 1539, mostravam-se, conforme observou Church, impregnados "de idéias sobre a onipotente autoridade régia", exercendo uma influência direta

sobre o desenvolvimento da monarquia do *ancien régime* (Church, 1941, p[p.] 180-1). Essa mesma tendência evidencia-se também nos textos legistas ma[is] convencionais da época, entre os quais o mais importante é a obra de Charle[s] de Grassaille, que em 1538 escreveu uma análise acentuadamente absolutist[a] *O reino de França*.[15] Por fim, a tendência a se defender uma supremacia régi[a] praticamente ilimitada se acentuou ainda mais durante o reinado de Henriqu[e] II. Pode-se observá-la nas obras de figuras menos notórias como Guillaum[e] de La Perrière, cujo livro *O espelho da sociedade* foi publicado em 1555, [e] Étienne de Bourg, autor de um tratado com o significativo título *O domíni[o] do cristianíssimo rei de França sobre a suprema corte do Parlamento d[e] Paris*, de 1550 (Allen, 1957, p. 284; Church, 1941, pp. 340, 343). A obra d[e] Pierre Rebuffi, célebre legista de sua geração, reflete a mesma tendência. Seus *Comentários sobre as constituições ou ordenações régias*, publicados pela primeira vez em 1549, constituem a melhor ilustração do grau em que, em meados do século XVI, até mesmo os mais ortodoxos teóricos da constituição francesa começavam a escrever num estilo absolutista quase inflexível (Franklin, 1973, pp. 16-7).

A melhor forma de avaliar os estágios e o grau dessa tendência para o absolutismo consiste em comparar essas obras com *A monarquia da França*, um tratado famoso e muito mais moderado sobre a constituição francesa, redigido em 1515 e publicado quatro anos mais tarde (Poujol, 1961, pp. 91-2). É da autoria de Claude de Seyssel, que fizera parte do Parlamento de Paris e fora promovido a membro do Grande Conselho instituído por Luís XII (Hexter, 1973, p. 214). Seyssel não deixa de salientar a majestade e importância do rei da França, a quem considera ordenado diretamente por Deus e absoluto na adequada esfera de suas jurisdições. Mas preocupa-se também em ressaltar que toda tendência ao absolutismo na França está perpetuamente restrita por uma série de freios (*freins*) à autoridade do rei: *la police*, *la religion* e *la justice* (p. 113). Desses, o mais complexo e significativo do ponto de vista constitucional é *la police*, conceito que encerra três elementos (Gallet, 1944, pp. 11-6). O rei é limitado, em primeiro lugar, por duas leis fundamentais "que nem aos príncipes se permite alterar" (p. 119). Uma delas, citada no início da exposição, estipula que "o domínio e o patrimônio real não podem ser alienados sem absoluta necessidade" (p. 119). A outra, mencionada separadamente no começo do texto de Seyssel sobre as particularidades da monarquia francesa, é a exigência da lei sálica: "O reino deve ser conduzido por sucessão masculina, sem cair na linha feminina" (p. 112). O segundo elemento de *la police* consiste, de fato, numa limitação ao poder do rei pela autoridade do costume, e em particular por uma concepção da "boa ordem e harmonia que existem entre todas as classes de homens no reino" (p. 127). Uma estrutura piramidal da sociedade, desenvolvida ao longo dos séculos, serve para confe-

rir a cada estrato social sua posição apropriada, com os correspondentes direitos e obrigações (pp. 121-4). O rei tem o dever de não oprimir ou alterar qualquer aspecto dessa hierarquia social estabelecida, e garantir que cada homem receba o que lhe é devido de acordo com o lugar legítimo que ocupa na mesma. Por fim, afirma-se que o rei está restringido pela obrigação de ouvir pareceres, o terceiro elemento de *la police*. A importância de solicitar conselhos judiciosos, e de segui-los, vê-se particularmente enfatizada no início da parte II, na qual Seyssel discute "as coisas necessárias para a conservação e ampliação da monarquia francesa" (p. 129). Como o monarca "jamais deve fazer coisa alguma subitamente ou com propósitos desordenados", é vital que "em todas as suas ações, em especial as concernentes à república, ele siga conselhos prudentes", o que se faz essencial para a condução regular dos negócios de Estado (p. 133).

Quando passamos de Seyssel para os legistas do período seguinte, constatamos um desgaste gradual, porém crescente, da idéia de que *la police* constitui uma barreira à autoridade absoluta do rei. Tal desenvolvimento obviamente não se deu de uma só vez, e sequer estava completo em meados do século XVI. O mais absolutista entre os legistas continuava a concordar com a sugestão de que o rei está refreado pelas leis fundamentais. Isso vale até mesmo para Du Moulin, o mais sistemático defensor da supremacia régia. Na primeira parte de seus *Comentários*, ainda admite que as terras do rei da França "não são alienáveis nem mesmo pelo próprio príncipe" (p. 79, col. 1). E parece endossar a afirmação de Ferrault segundo a qual "a lei de França estabelecida em tempos de Faramundo" estipula, de maneira inquestionável, que "mulher alguma pode herdar o trono de França".[16] De modo análogo, ainda estava arraigada a idéia de que o rei deveria ser limitado pelos direitos costumeiros dos súditos. Isso se evidencia sobretudo com Chasseneuz e La Perrière, que deram considerável ênfase — num estilo, além de legista, também humanista — à idéia da república como um todo harmoniosamente ordenado.[17] As mesmas concepções reaparecem nos mais ortodoxos legistas do período posterior, como por exemplo Rebuffi, que continua a insistir, em suas discussões sobre o conceito de lei, que essa "jamais deve ser posta em vigor quando vai contra o costume dos habitantes", e deve sempre ser "apropriada à época e lugar", além de compatível "com os costumes prevalecentes no país" (p. 9)

Entretanto, há dois aspectos cruciais em que as barreiras de *la police* são gradualmente atenuadas por esses legistas do período mais tardio. Primeiro, constata-se sua decidida tendência a negar a necessidade do Conselho (Church, 1941, p. 60). Essa orientação já se manifesta em Chasseneuz, que, analisando a máxima de que "o rei da França é imperador em seu próprio reino", vem a atribuir inusitada ênfase à superioridade e distância do rei, sob

todos os aspectos, em face de seus súditos (seção V, fo. 26a; cf. fos. 26b, 32b).[18] Vinte anos mais tarde, com Rebuffi, as restrições impostas pela necessidade de consulta praticamente desaparecem. Esse autor ainda acredita que "as leis são concluídas da maneira mais satisfatória" quando são "enviadas à suprema corte antes de promulgadas" (pp. 7, 9). Porém, já não considera o rei da França limitado pela obrigação formal de buscar conselho jurídico ou político. Observa que, embora costumasse "haver consultas junto ao mais alto tribunal na França antes de ser promulgadas as leis", essa convenção agora parece ter caído em desuso. E admite que o direito do rei a promulgar leis sem ouvir pareceres é agora inquestionável, pois "neste Reino as ordenações do rei têm força de lei", e ele pode "tanto revogar a lei como permitir costumes contrários a ela" em virtude simplesmente de sua autoridade (p. 34).

O outro modo pelo qual os legistas enfraqueceram a barreira imposta por *la police* foi questionando a tese fundamental de Seyssel segundo a qual a república deveria ser considerada um todo harmoniosamente ordenado. Embora essa idéia permanecesse, delineou-se também uma tendência em sentido contrário, e cada vez mais assinalada, de ressaltar a pessoa do monarca, considerado menos o chefe de uma hierarquia feudal e mais o governante absoluto de todos os súditos. Isso em parte resultava da aplicação do conceito de *Imperium* do direito romano, num estilo neobartolista, com o propósito de esclarecer quais eram as prerrogativas do rei da França. Mas também foi conseqüência de uma nova tendência, mais humanista, de salientar as formas como os reis da França haviam desenvolvido sua supremacia absoluta ao longo do tempo, com a gradual aquisição de "marcas" de soberania (Kelley, 1970a, pp. 198-9). Julgava-se que a principal dessas "marcas" fosse o direito de nomear os supremos magistrados, vindo em seguida o direito de determinar a guerra e a paz, de ouvir apelações e conceder indultos, e uma longa lista de *iura regalia* menos importantes, que atingia, nos colossais cálculos de Chasseneuz, não menos que 208 itens (Kelley, 1970a, pp. 198-9).

Essa tendência recebeu grande impulso com a publicação, em 1539, da primeira parte dos *Comentários sobre os costumes de Paris*, de Du Moulin, obra que incluía uma crítica sistemática à concepção feudal da sociedade francesa enquanto um todo estratificado e harmoniosamente organizado.[19] O ponto de partida de Du Moulin, em sua tentativa de exaltar os poderes absolutos da Coroa, reveste-se de caráter técnico: inicia os *Comentários* analisando e expondo as "fúteis conjeturas" daqueles que procuraram identificar "na lei romana a invenção e origem dos feudos" (p. 3, col. 1). Isso o leva a denunciar — não sem uma certa satisfação — os juristas humanistas que justamente afirma mais admirar, inclusive Budé, Zasius e Cujas, os quais procuraram, todos, estabelecer que o conceito de vassalagem, e portanto a idéia de que o feudo implicaria uma obrigação de serviço pessoal, originara-se na

relação da Roma imperial (p. 6, col. 2). Du Moulin contesta essa concepção, salientando que "não existe uma única palavra em todo o código do direito romano" sobre a idéia de que "clientela deva ser equiparada a vassalagem" (p. 3, col. 2). É claro que o código trata extensamente da relação *patronus-cliens* considerada em si mesma, mas o patrono "nunca é chamado senhor" (*dominus*), nem seus clientes "vassalos" (*servi*) (p. 5, col. 1). Assim, Du Moulin conclui que a concepção do feudo como a base de um sistema social não se originou, em absoluto, nos romanos, constituindo, na verdade, "invenção do antigo reino franco" de fins do século VI — "sendo essa a verdadeira origem dos feudos, não havendo possibilidade de se encontrar procedência mais antiga para eles" (p. 3, col. 1; p. 5, col. 1).

Com essa análise Du Moulin consegue a base para uma crítica que se tornará memorável à estrutura piramidal dos direitos e obrigações legais característica do feudalismo. Ele afirma haver constatado que essa forma de organização social é totalmente estranha ao direito romano, mas que esse também fornece a base legal para a constituição fundamental da França, que ele ainda tende a considerar, em estilo neo-bartolista, uma continuação direta do antigo *Imperium* de Roma (Gilmore, 1941, p. 63). Disso decorre que o sistema de vassalagem e direitos senhoriais ainda prevalecente na França constitui uma usurpação — recente, estabelecida pelo costume e ilegal — do *Imperium* absoluto possuído original e legalmente pela monarquia francesa. Assim, Du Moulin passa diretamente de uma análise jurídica, vazada em termos técnicos, para conclusões políticas absolutistas. Essa implicação de seu argumento evidencia-se, primeiro, em seu longo comentário sobre o conceito de feudo. Ele insiste em que esse termo deve ser compreendido tão-somente como uma forma de posse da terra, não incluindo "nenhum direito de serviço pessoal a ser prestado pelo vassalo", e a razão básica para tanto é que não pode haver formas legalizadas de sujeição pessoal, a não ser aquela devida ao rei (p. 69, col. 1). Posteriormente, Du Moulin reitera essa interpretação em seu comentário sobre o juramento feudal, afirmando que todas as jurisdições senhoriais são consideradas, tecnicamente, delegação da autoridade do rei, e não direitos independentes, pois "deve-se ressaltar que por toda a parte neste Reino o rei é a fonte de toda justiça, possuindo todas as jurisdições e detendo a plenitude do *Imperium* (p. 128, col. 1). Essas mesmas conclusões absolutistas são extraídas da dissertação que trata das relações do rei com seus súditos. Du Moulin argumenta que, como o rei detém completo controle sobre "todos os senhores temporais, sejam esses seculares ou eclesiásticos", todos devem ter a mesma posição em relação à Coroa: cada pessoa é um súdito (*subditus*), pois cada qual é igualmente dependente da autoridade absoluta do rei "para o exercício de suas jurisdições e senhorios" (p. 128, col. 1; cf. p. 133, col. 1; ver também Church, 1941, p. 187).

Qualquer descrição do processo que veio a originar e legitimar a autoridade de uma monarquia absolutista na França precisa encontrar um lugar importante para a análise das relações feudais que teve início com a notável obra de Du Moulin,[20] pois não podem pairar dúvidas quanto à relevância ideológica de sua crítica pioneira à tese "romanista" das origens da sociedade feudal. Suas idéias converteram-se em uma nova ortodoxia já em sua própria geração, sendo reiteradas e ampliadas por René Choppin, Louis le Caron e muitos outros defensores legistas da monarquia absoluta (Kelley, 1970a, p. 193). Todos esses autores questionam decisivamente a imagem da sociedade como uma hierarquia estratificada, a qual permaneceu, como vimos, até mesmo nas obras dos próprios legistas datadas da primeira metade do século. A nova estrutura que, em conseqüência, começa a emergir é reconhecidamente a de um incipiente absolutismo moderno: a pirâmide feudal dos direitos e obrigações legais vê-se desmantelada, o rei é apontado como o detentor do pleno *Imperium*, e a todos os demais membros da sociedade se atribui a condição legal indiferenciada de súditos.

O desenvolvimento dessa ideologia não serviu apenas para debilitar o papel de *la police* enquanto freio, como descrito por Seyssel: tendeu igualmente, ao mesmo tempo, a questionar as outras duas barreiras que esse autor procurara indicar para os poderes da monarquia francesa. Essas barreiras haviam sido relacionadas, na análise de Seyssel, à tese básica de que "a verdadeira função do príncipe" — de quem se afirmava ter sido "incumbido pela divina providência de executar esse grande e honroso dever" — é a de agir como juiz nomeado pelo próprio Deus para garantir que Sua vontade seja devidamente cumprida neste mundo (p. 150). Isso significava que os princípios da justiça, e não a mera vontade do rei, constituíam a base das leis em qualquer república bem organizada (p. 117). Assim, afirmava-se que um segundo freio à autoridade absoluta do rei estaria na barreira representada por *la justice* (p. 117). Essa tradicional imagem do rei como um reflexo da justiça de Deus também significava que, como um modo de garantir que as ordenações reais incorporassem os princípios da justiça, o próprio rei deveria ser totalmente governado pelas leis de Deus. Portanto, o freio último para o absolutismo era constituído por *la religion*, a primeira barreira mencionada por Seyssel, e por ele considerada a mais fundamental (p. 115).

Segundo Seyssel, essas restrições adicionais acarretavam duas implicações de ordem prática com respeito à condução adequada do governo da França. Como se afirmava que o conceito de *la justice* compunha o alicerce da república, tinha então de haver na constituição francesa um lugar essencial para as cortes de justiça, e em especial para o Parlamento de Paris, a mais alta corte do país. Se o rei não proporcionasse justiça aos súditos por meio de suas ordenações, estaria sujeito a tê-las questionadas ou mesmo rejeitadas pelos

Parlamentos, "que foram primordialmente estabelecidos para refrear o poder absoluto que os reis, de outro modo, poderiam procurar exercer" (p. 117). A outra implicação era que, sendo vital para a administração da justiça que o Parlamento pudesse chamar o rei a prestar contas, é necessário que "os oficiais encarregados de administrar a justiça detenham o cargo perpetuamente, de modo que depô-los esteja além do poder do próprio rei" (p. 118). Se fossem nomeados segundo a vontade do rei, poderiam ver-se tolhidos em sua tarefa mais importante, a de assegurar que as ordenações reais se conservassem em conformidade com os ditames da justiça natural. Assim, afirmava-se que "para defender o exercício da justiça com plena segurança", eles deveriam ser "soberanos" em sua própria esfera (p. 118).

Passando da análise de Seyssel para a dos legistas do período tardio, novamente encontramos uma tentativa deliberada e cada vez mais pronunciada de enfraquecer esses freios de *la religion* e *la justice*. É claro que, como antes, o processo não foi repentino nem estava completo. Esses autores continuavam a compartilhar a imagem fundamental do rei como um juiz, e em especial como o espelho da justiça de Deus no mundo. Du Moulin ainda afirma, ao analisar o conceito de fidelidade na primeira parte dos *Comentários*, que o modo adequado de conceber a majestade do rei consiste em vê-lo como "lei viva" e como "uma espécie de Deus tangível em seu próprio reino", ministrando as sentenças do próprio Deus (p. 247, col. 1). E até mesmo Rebuffi, escrevendo dez anos mais tarde,[21] inicia seu comentário sobre o conceito de direito salientando a mesma relação entre a lei e o rei, a ponto de citar o pronunciamento mesmo de Deus nos *Provérbios*: "Por meu intermédio reinam os reis"; e acrescenta que nossos governantes devem ser vistos como representantes de Deus, a quem Ele ordenou "defender Suas justas leis e ordenações" no mundo (p. 6).

Há, porém, dois aspectos cruciais em que esses legistas do período tardio começam a reduzir a força dos freios de *la religion* e *la justice*. Primei-ro, argumentam que, embora o Parlamento de Paris indubitavelmente possua o direito de reprimir as ações injustas de um súdito contra outro, não tem esse direito quando se trata de interferir no comportamento jurídico do rei (Church, 1941, p. 71). O início dessa guinada já se evidencia em Chasseneuz, que dedica a parte VII de seu *Catálogo* a analisar a estrutura e autoridade do Parlamento. Ele ainda exalta a posição desse órgão, comparando-o ao Senado da antiga Roma e proclamando que "o rei, em sua autoridade ordinária, é incapaz de rescindir qualquer um de seus atos" (seção VII, fo. 6b). Contudo, como também afirma, bem à maneira de Jaime I contra sir Edward Coke tempos depois, que os poderes do rei são "duplos" — ou seja, além de "ordinários" são "absolutos" —, ficamos com a forte impressão de que, mesmo se os poderes ordinários do rei não bastarem para desafiar o Parlamento, sua autoridade

absoluta pode ser empregada para superar as determinações desse órgão (Church, 1941, p. 64; Franklin, 1973, pp. 12-4). Essa mesma linha de raciocínio é seguida por Du Moulin, que por sinal a desenvolve em profundidade bem maior: considera-a, aliás, um corolário de sua tese segundo a qual todos os cargos assumem a forma de delegações do supremo *Imperium* do rei. Isso implica que a idéia de uma corte capaz de refrear os poderes do próprio rei constitui uma impossibilidade legal. Tal argumento vem exposto na longa dissertação sobre o conceito de feudo, na primeira parte dos *Comentários*. Du Moulin começa com o axioma: "A autoridade para constituir magistrados deve ser considerada uma das prerrogativas do rei" (p. 79, col. 2). Quer isso dizer que os juízes "não podem ser os proprietários independentes de suas jurisdições", pois "eles apenas as administram" em nome do rei (p. 80, col. 1). Assim, a posição do Parlamento de Paris é considerada idêntica à de qualquer outra corte: os representantes possuem *jurisdictio*, mas não *Imperium*; recebem sua autoridade como *concessio* do rei; por conseguinte, permanecem "na dependência" da autoridade do monarca (p. 80, col. 1; p. 97, col. 2, a p. 98, col. 1). Quando passamos a analisar os *Comentários* de Rebuffi, escritos quase uma década mais tarde, essa nova relação entre o rei e os Parlamentos é registrada, simplesmente, como um fato consignado na constituição da França. Esse autor observa que "houve um tempo em que as cortes superiores chegavam até mesmo a controlar os próprios reis", mas acrescenta que em sua época os reis já "não as obedecem, nem são governados por seus pareceres" (p. 21). A perda de posição e de independência que esse fato acarretou é confirmada mais adiante, quando Rebuffi passa a discorrer sobre o papel das súplicas ao rei (pp. 286-306). Nesse ponto, conclui: "Já é do conhecimento de todos" que "não é lícito os Parlamentos fazerem apelações, devendo apenas suplicar ao príncipe" (p. 289).

Finalmente, essa concepção da dependência dos parlamentos em relação ao rei vê-se confirmada ao se refutar a idéia de Seyssel segundo a qual os funcionários das cortes não poderiam ser exonerados de seus cargos nem mesmo pelo próprio rei (Church, 1941, pp. 51-2). Essa implicação adicional é desenvolvida mais extensamente por Du Moulin na primeira parte dos *Comentários*. Ele reconhece que conceder tal direito aos funcionários da corte equivaleria a conceder-lhes não apenas a *jurisdictio*, mas também o *Imperium* (p. 79, col. 1). Porém, como já afirmara que na França apenas o rei é detentor do *Imperium*, enquanto "todos os direitos que alguém possui ao exercer um cargo são apenas doados e cedidos por nosso supremo rei", conclui que toda concessão de jurisdição dessa espécie sempre é passível de revogação (p. 78, col. 1). Isso é confirmado subseqüentemente, no comentário sobre a homenagem ao rei (pp. 126-30). Como o governante "é a fonte de todo grau e tipo de jurisdição", sempre lhe é facultado exigir que os direitos de qualquer cargo

revertam "à Coroa, de onde provieram" (p. 128, col. 2). O argumento é corroborado recorrendo ao célebre debate entre Azo e Lothair. Du Moulin retoma a tese — que, em conseqüência, reconquista seu antigo destaque — de que, "em relação ao reino da França, a opinião de Lothair é absolutamente correta" ao salientar que "todo o direito, domínio e posse são inerentes tão-somente ao príncipe" (p. 79, col. 2). Assim, a idéia seysseliana de uma constituição mista, dotada de um judiciário independente, acaba sendo descartada por completo. Na palavra final de Du Moulin, "o rei deve, em todos os casos, conservar o direito de acrescentar a condição 'Se for de nosso agrado'" quando fizer qualquer nomeação para qualquer cargo na república (p. 80, col. 1).

A REAFIRMAÇÃO DO CONSTITUCIONALISMO

Além de ter a seu favor o fato de haver-se tornado extremamente impopular a monarquia durante a primeira metade do século XVI, os huguenotes contavam com outra razão para acreditar, no caso de se ver forçados a um confronto revolucionário com o governo, que poderiam estar em condições de reagir organizando um movimento que excedesse o âmbito apenas sectário para constituir uma resistência de caráter mais geral. Em reação às teorias de supremacia régia que os legistas haviam desenvolvido em fins do reinado de Henrique II, vários pensadores políticos entre os católicos moderados já haviam começado a exigir a retomada de uma forma de constitucionalismo mais tradicional e, portanto, menos absolutista.[22] Isso, por sua vez, significava que já principiavam a questionar as pretensões absolutistas da monarquia Valois e, a seu modo, a lançar os alicerces para uma ideologia de oposição constitucional, e não apenas religiosa, à autoridade régia.[23] Graças a esse contexto, quando em 1572 os huguenotes finalmente se viram forçados à rebelião declarada, eles tiveram condições de se basear nas tradições já existentes do pensamento constitucionalista, de modo a mesclá-las a seu próprio legado de idéias calvinistas revolucionárias e, assim, desenvolver uma teoria da resistência capaz de interessar não apenas às fileiras de seus correligionários, mas também a um espectro bem mais amplo de opositores ao governo.

A crítica à teoria da supremacia régia durante a década de 1560 em parte assumiu a forma de uma reversão às doutrinas constitucionalistas mais antigas, compiladas por Seyssel no início do século (Church, 1941, p. 98). É essa a atitude que encontramos, por exemplo, nas obras de Bernard de Girard, o *seigneur* Du Haillan (*c.* 1535-1610), particularmente em seu livro *Do estado e sucesso dos negócios da França*, publicado pela primeira vez em 1570.[24] O início do livro III, dedicado à análise da estrutura constitucional da França, consiste numa crítica a "diversos autores extremamente ousados", que "afirmaram ser um crime de *lèse majesté*" falar em quaisquer limitações constitucionais à monarquia francesa, pois sustentam que "nada diminui sua autoridade, majestade e poder" (fo. 170b). Em resposta a essa perigosa tendência, Du Haillan chama a atenção de seus leitores para "as idéias de Claude de Seyssel em sua *Monarquia da França*. Da exposição de Seyssel, acrescenta ele engenhosamente, "extraímos todos os nossos argumentos" a respeito das instituições da monarquia francesa: "seguimos sua análise quase palavra por palavra", acrescenta (fos. 170a, 174b). Isso é amplamente confirmado pela história narrativa da constituição francesa que compõe os livros I e II da obra de Du Haillan. Afirma-se que a moral da história é que ela ilustra "o comportamento de nossos reis em relação a *la religion, la justice* e *la police*" e, dessa forma, serve para indicar os modos como "a autoridade de nossos reis é refreada (*bridée*) pelas leis que eles próprios editaram" (fos. 10b, 168b).

Entretanto, a grande importância dos autores constitucionalistas da década de 1560 deriva do fato de não se terem contentado apenas com retomar as idéias de Seyssel e reiterar as doutrinas do constitucionalismo medieval. Em vez disso, fundamentaram sua crítica aos legistas na abordagem humanista do estudo do direito, então em voga, que vários juristas já haviam começado a empregar como um meio de contestar os métodos tradicionais da jurisprudência escolástica. Os legistas, de modo geral, continuavam a pautar-se pela abordagem escolástica, considerando o direito romano enquanto autoridade passível de aplicação imediata, e afirmando que o absolutismo da monarquia francesa devia ser entendido como uma continuação direta do *Imperium* em vigor no período final do Império romano. Porém, como vimos, essa interpretação já fora contestada por vários humanistas do Quatrocentos, em especial Valla, Poliziano e seus discípulos, e ainda por diversos juristas italianos que haviam aceitado suas teses essenciais, entre eles Pomponio, Alciato e Salamonio. Ademais, Alciato trouxera para a França esses novos métodos na década de 1520, aplicando-os em suas aulas em Avignon e, principalmente, em Bourges. Isso, por sua vez, fizera dele o centro de uma nova e vital escola da jurisprudência humanista francesa, cujos métodos logo passaram a ser conhecidos como o *mos docendi Gallicus*, o modo francês de ensinar, à medida que suas técnicas e descobertas eram adotadas e divulgadas por docentes e autores do porte de Cujas, Hotman, Baudouin, Pasquier e Le Douaren (Kelley, 1970a, pp. 100-15).

O principal empenho dos primeiros autores humanistas no estudo do direito romano visava à reconstrução da história e desenvolvimento do código civil, projeto que os levou a criticar a tradicional preocupação bartolista de aplicar a sabedoria dos antigos livros jurídicos diretamente ao mundo moderno. Assim, uma conseqüência da crescente popularidade da abordagem humanista foi começar a questionar-se os métodos estabelecidos de instrução

legal. À medida que a aplicabilidade imediata do Código de Justiniano passava a mostrar-se mais e mais problemática, deixava de parecer óbvio que a essência de toda instrução legal adequada devesse consistir em comentar o conteúdo do Código e em aplicar os resultados, de maneira direta, às circunstâncias prevalecentes. Essa implicação dos novos métodos começou a ser defendida, de modo cada vez mais polêmico, na década de 1560, primeiro por François Baudouin em seus *Prolegômenos* — obra de 1561 —, e de forma mais incisiva por François Hotman em seu *Antitriboniano*, de 1567 (Mesnard, 1955, pp. 127-33; Franklin, 1963, pp. 36-58). Hotman inicia sua polêmica mediante uma crítica aos métodos que prevaleciam no ensino do direito. Primeiro, salienta a completa inadequação do direito romano à prática jurídica vigente. Considera o Código uma compilação de qualidade inferior, composta às pressas durante um período de decadência do domínio romano, e que de todo modo foi concebido para uma sociedade em nada comparável à França quinhentista. Isso faz da análise do Código, como garante no início do capítulo 2, "uma arte em desuso e fútil" (p. 4). Argumenta, a seguir, que o objeto de estudo adequado em qualquer forma significativa de instrução legal para "a juventude da França" não pode ser o direito romano, pois "as diferenças entre o atual estado da França e o de Roma são tão grandes e imensas" que "não pode haver justificativa alguma" para estudar as leis de Roma "com tamanho interesse", como pressupõem os métodos usuais de instrução (pp. 9, 11). O objetivo básico deve antes ser o de estudar a história e o desenvolvimento das leis e costumes naturais do próprio país. A polêmica encerra-se com um contraste satírico entre a sandice "de gastar toda uma vida com um estudo curioso" das práticas romanas e o óbvio valor de aprender sobre "os funcionários da Coroa e da justiça em nosso próprio reino", "os direitos e a soberania do nosso próprio rei" e todos os pormenores das leis e costumes realmente vigentes na França (pp. 12-3).

Todos os principais autores constitucionalistas da década de 1560 adotaram essa nova metodologia, repudiando a idéia de um caráter imediatamente aplicável do direito romano e passando a estudar a história dos antigos costumes e constituições da França. O resultado foi uma tendência a apresentar as conclusões teóricas a que chegavam sob a forma de histórias nacionais (cf. Gilmore, 1941, p. 4). O pioneiro nessa abordagem foi Estienne Pasquier, ex-discípulo de Alciato em Bourges (Kelley, 1970a, p. 272). Começou a publicar sua extensa obra *Pesquisas sobre a França* em 1560, incluindo uma análise estrutural da constituição francesa no livro II, editado pela primeira vez em 1565. Os mesmos temas foram retomados por Du Haillan em seu *Estado e sucesso dos negócios de França*, de 1570, e depois na sua *História da França*, de 1576. Parece provável que Du Haillan tenha sido o principal alvo da acusação de plágio que Pasquier lançou sobre seus discípulos nas edições

posteriores das *Pesquisas sobre a França*, alegando ter sido essa a razão de retardar, depois dos dois primeiros tomos, a publicação dos demais volumes da obra até os derradeiros anos de sua vida (cols. 1-3). Mas o mais influente defensor dessa abordagem da constituição francesa foi Bodin, no *Método para a fácil compreensão da história*, que publicou em 1566. Na página 1 da "Dedicatória", fala "do modo como devemos selecionar as flores da História para delas obter os mais doces frutos", e boa parte do livro destina-se a nos mostrar como aprender as mais valiosas lições do passado — discutindo a escolha das fontes, a adequada ordem de leitura das mesmas, a disposição do material e a avaliação das descobertas (cf. Brown, 1939, pp. 86-119). Vem a seguir um longo capítulo sobre "O tipo de governo nos Estados", no qual essas lições são devidamente aplicadas, resultando assim numa análise comparativa e histórica dos governos de Roma, Esparta, Alemanha, Itália e — por fim, em especial — da França.

Constituiria um exagero afirmar que, em conseqüência da adoção dessa abordagem antibartolista, os teóricos constitucionalistas da década de 1560 tenham repudiado por completo a ideologia de caráter mais absolutista que fora defendida pelos legistas na primeira metade do século XVI. Eles continuaram, em especial, a endossar a tese legista segundo a qual o rei deve ser considerado juiz supremo e, portanto, a fonte decisiva para a lei no país. Pasquier inicia sua análise dos Parlamentos admitindo que "nossos reis receberam de Deus o poder absoluto", de modo que quaisquer restrições legais à Coroa devem ser "uma invenção dos próprios reis", conclusão essa que procura comprovar historicamente examinando como se desenvolveram os Parlamentos, desde suas alegadas origens nos *placita*, de Carlos Magno (pp. 48, 66). Bodin vai além, argumentando que o conceito de monarquia mista é intrinsecamente "absurdo" e confuso (pp. 154, 178). Ele continua a defender a tese legista de que a principal "marca" da soberania deve ser a de "criar os magistrados mais importantes e definir as funções de cada um"; assim, afirma que, no caso de uma monarquia (que a seu ver é a melhor forma de governo), não pode haver decretos constitucionais que "vigorem de alguma forma" sem que "o próprio príncipe os tenha ordenado" (pp. 172, 176; cf. pp. 271, 282). A mesma tese é reiterada por Du Haillan no livro IV do *Estado e sucesso*, no qual são analisadas as prerrogativas da monarquia francesa (fo. 302 ss.). Esse autor garante não estar "em momento algum afirmando que a França seja uma república composta por três formas de governo", à maneira de Seyssel, ou mesmo que o país esteja "dividido, em seu poder absoluto, em três partes" (fo. 171a). Ao contrário, admite que todas as suas "leis e constituições" foram originalmente "instituídas por nossos reis para sua própria grandeza e para o bem da república" (fo. 168b). E acompanha Pasquier, com semelhança suspeita, ao tratar dos Parlamentos, reconhecendo que "essa inovação foi estabelecida original-

mente por Carlos Martelo", confirmada por Carlos Magno e finalmente aceita como parte da constituição nos editos promulgados por Filipe IV, em inícios do século XIV (fos. 37a, 182a).

Porém, a despeito dessas concessões, a mais importante contribuição de todos esses autores reside no fato de ter revivido uma forma mais tradicional de constitucionalismo, estabelecendo seus argumentos com base num novo conjunto de fundamentos teóricos e voltando a análise, que disso resultou, contra as pretensões mais absolutistas dos legistas. Isso pode ser observado, antes de mais nada, em suas dissertações sobre *la police*. Sua metodologia humanista ajudou-os a retomar a discussão desse tema de uma forma nova e mais incisiva, o que os levou a reiterar a tese básica segundo a qual, se for possível comprovar que uma dada restrição aos poderes da Coroa teve origem na constituição fundamental do Reino ou se desenvolveu ao longo de um período suficientemente prolongado, terá de existir o direito de impor essa mesma limitação à autoridade do governo então no poder (Church, 1941, p. 203). Segundo Church, Pasquier foi o primeiro autor político a afirmar, alto e bom som, que essa implicação teórica podia ser derivada do crescente volume de estudos sobre a antiga constituição da França (Church, 1941, pp. 141-3; cf. Huppert, 1970, pp. 6-9). Pouco tempo depois, essa mesma linha de argumentação foi seguida por Du Haillan, também em plena consciência do que dizia. Afirma ele, no início do livro III, que o freio do costume "é de tão longa data estabelecido neste Reino que qualquer príncipe, por depravado que possa ser, teria vergonha de transgredi-lo" (fo. 172b). E, a seu ver, "disso decorre" que "o poder soberano e monárquico de nossos reis" ainda deve ser "governado e moderado por expedientes honestos e apropriados, originalmente introduzidos por esses próprios reis" (fo. 172b). Foi à luz dessa convicção acerca do caráter normativo da constituição fundamental que Pasquier e Du Haillan mergulharam no estudo da história antiga e medieval da França, descobrindo, como esperavam, que os poderes da monarquia durante todo esse período efetivamente haviam sido limitados por uma crescente rede de costumes e direitos consuetudinários. Em conseqüência, passaram a conferir renovada ênfase à idéia de que o rei deve permanecer sempre sujeito a essas leis fundadas nos costumes, revivendo, assim, o freio de *la police* descrito por Seyssel. Como explica Du Haillan, "as esplêndidas constituições da França" formam "*la police* da monarquia", servindo para assegurar que o rei permaneça "dirigido, limitado e refreado por leis e ordenações apropriadas", de modo que "nada lhe seja permitido exceto o que é justo, adequado e prescrito pelas próprias ordenações" (fos. 10b, 170a).

Esses autores tendem a dar ainda mais ênfase aos freios de *la religion* e *la justice*. E, como julgam (mais uma vez à maneira de Seyssel) que *la religion* se concretiza por intermédio dos ditames de *la justice*, é nesse último

conceito que concentram sua atenção. Isso fica mais evidente na discussão de Bodin sobre "a forma de monarquia" (pp. 201 ss.). Ele afirma que não é correto considerar o rei acima da lei, pois ele tem o dever de assegurar que as leis estejam em conformidade com *la justice*. Isso significa que "os príncipes empregam sofisma contra o povo quando dizem que eles próprios estão isentos das leis, não sendo apenas superiores às leis, mas não estando de modo algum restritos por elas" (p. 203). Essa mesma preocupação se evidencia na descrição que Du Haillan propõe para o desenvolvimento da constituição francesa. Ele começa afirmando que "a excelência dos reis franceses", desde os tempos de Pepino, tem se revelado principalmente pelo fato de que eles têm o cuidado de "estabelecer suas leis sobre os alicerces de *la religion* e *la justice*" (fo. 4a). E salienta várias vezes que todos os monarcas dignos de tal nome têm o dever de refrear sua autoridade por intermédio de *la justice*, "para garantir que não tenham poder em demasia e assegurar que esse poder seja exercido com propriedade" (fo. 6a).

Há um aspecto em que esses autores possuem uma concepção ainda mais abrangente que a do próprio Seyssel quanto ao freio de *la justice*. Embora ressaltasse as limitações legais do absolutismo, Seyssel permanecera relativamente alheio à idéia de que as instituições representativas constituíssem uma restrição à monarquia, mencionando apenas uma vez — e de passagem — os Estados Gerais em toda a sua *A monarquia da França*. Os teóricos da década de 1560, em contraste, demonstram uma crescente consciência quanto às origens e autoridade da assembléia dos Três Estados. Pasquier mantém-se cauteloso, limitando-se a observar que "a assembléia dos Estados tem uma história muito antiga", esquivando-se de descrever os direitos de que essa assembléia desfrutaria segundo a constituição fundamental (p. 85). Mas Bodin declara, sem rodeios, que o rei da França "não pode destruir as leis características de todo o Reino, nem alterar qualquer um dos costumes das cidades ou hábitos antigos, sem o consentimento dos Três Estados" (p. 204). E, quando examinamos Du Haillan, constatamos que a idéia de que os Estados Gerais constituiriam uma barreira consuetudinária à Coroa já passa a ser tratada como uma característica essencial da antiga constituição. Esse autor sustenta que a assembléia dos Estados "tem funcionado, em todas as épocas, como o supremo remédio para os reis e o povo" (fo. 186a). E ainda confirma a posição constitucional da assembléia, salientando que, "depois de estabelecida a convocação dos Estados, nossos reis adotaram o costume de reuni-los em assembléia com freqüência, não se lançando em grandes empreendimentos sem antes os convocar" (fo. 185a).

Entretanto, assim como o trabalho de Seyssel, as obras constitucionalistas da década de 1560 tratam o freio de *la justice* primordialmente em termos das limitações legais que conviria impor aos poderes da Coroa. Nesse aspec-

to, Bodin confere inusitada ênfase ao juramento de coroação na França, afirmando que esse obriga o rei a "julgar com integridade e escrúpulo religioso" e a "ministrar leis e justiça eqüitativas a todas as classes" (p. 204). Essa é considerada uma importante limitação à autoridade do rei, pois, "tendo jurado, ele não pode facilmente violar seus votos; ou, se pudesse, não se disporia a fazê-lo, pois a mesma justiça existe para ele tanto como para os cidadãos privados, e ele está sujeito às mesmas leis" (p. 204; cf. Franklin, 1973, p. 37). No entanto, considera-se que a principal restrição legal à monarquia reside na autoridade das cortes, em particular do Parlamento de Paris, a suprema corte do país. Todos esses autores afirmam que o dever que tem o rei de ouvir a opinião do Parlamento não é uma característica opcional, e sim essencial, da constituição em vigor na França. A versão mais completa desse tema deve-se a Pasquier, o qual salienta seguidas vezes — na sua fórmula preferida — que "nossos reis, por costume antigo, sempre desejaram sujeitar sua vontade à civilidade da lei" (p. 66). Isso significa que "quiseram que seus editos e decretos passassem pelo crivo da ordem pública" (p. 66), o que, por sua vez, quer dizer que o Parlamento, como o crivo eleito para submeter a vontade do rei aos ditames da justiça, deve ser tratado como "o nervo principal de nossa monarquia" e "a pedra fundamental na conservação da república" (pp. 85, 237). Bodin expressa as mesmas idéias, argumentando que "os que vêm tentando aniquilar a dignidade dessas cortes buscam a ruína do Estado, pois nelas reside a segurança da ordem civil, das leis, dos costumes e do Estado inteiro" (p. 257). E Du Haillan reitera (na verdade, plagia) a análise de Pasquier, proclamando que o rei tem o dever de "submeter sua vontade à civilidade da lei", de obter esse resultado "fazendo que seus editos e decretos passem pelo crivo dessa ordem pública" e ainda de reconhecer, em conseqüência, que o Parlamento representa uma característica essencial da constituição fundamental da França (fo. 182b).

Afirma-se que essas conclusões são corroboradas pelo fato de que o Parlamento tem o poder de declarar-se contra qualquer tentativa do rei para impor um edito que não se coadune com os ditames da justiça natural — e até mesmo de vetá-la. Pasquier mostra-se peremptório a esse respeito (cf. Huppert, 1970, pp. 49-51). "Depois de estabelecido o Parlamento, concordou-se em que a vontade de nossos reis em nenhuma hipótese deve alçar-se à condição de edito sem ter sido antes verificada e ratificada pelo Parlamento" (p. 64). Esse autor admite, naturalmente, que "por vezes se impuseram editos contra a opinião dessa corte", mas afirma que se trata de um fenômeno recente — tendo o duque de Borgonha, no século XV, sido "um dos primeiros" a aprová-lo —, além de constituir uma prática constitucional ilícita e "usurpadora" (pp. 65-6). As mesmas idéias são reiteradas, com veemência, por Bodin. Afirma ele que na França não há lei "mais sagrada que aquela que

nega poder aos decretos do príncipe, se estes não estiverem em consonância com a eqüidade e a verdade". E acrescenta: "Disso decorre que muitos são rejeitados pelos magistrados", de modo que da vontade do príncipe nunca se pode esperar "ajuda alguma aos perversos" (p. 254). Finalmente, idênticas conclusões são reafirmadas por Du Haillan, que mais uma vez plagia Pasquier. Ele repete, palavra por palavra, a argumentação deste, dizendo que, depois de estabelecido o Parlamento, "concordou-se em que a vontade de nossos reis em nenhuma hipótese deve alçar-se à condição de edito sem ter sido antes verificada e ratificada pelo Parlamento" (fo. 182b). E acrescenta, com mais otimismo do que Pasquier, que na França "a autoridade dos juízes e das cortes soberanas é tão grande" que "não há príncipe tão poderoso, nem súdito tão presunçoso que ouse desobedecê-los" (fo. 172a; cf. também fo. 184a).

Seyssel havia concluído que, para garantir a independência dos Parlamentos na função de impor restrições aos editos do rei, era essencial que os membros da corte não pudessem ser exonerados nem mesmo pelo próprio monarca. Pasquier e Du Haillan não se pronunciam quanto a essa salvaguarda final, possivelmente tendo sido silenciados pela autoridade de Du Moulin, que, nesse meio tempo, revivera a opinião de Lothair segundo a qual um mero magistrado nunca deveria ser dotado de tamanho grau de independência judiciária. Mas Bodin mostra-se bem mais ousado, apesar de admitir que Alciato e Du Moulin haviam rejeitado a idéia de que "a opinião de Azo era a mais correta" em relação à constituição da França (p. 173). Naturalmente, ele hesita um pouco ante a perspectiva de ter de argumentar contra essas insignes autoridades, e começa admitindo que talvez "não se aventurasse" a arriscar uma opinião sobre a questão, em especial "sendo ela de tão grande importância" (p. 255). Não obstante, passa a mencionar várias dificuldades, originadas no pretenso direito que o governante teria de demitir seus magistrados. "O que ousariam os magistrados fazer, de contrário ao poder e desejo dos príncipes, se temessem que lhes fossem retiradas suas honras? Quem defenderia os fracos da servidão? Quem velaria pelos interesses do povo, se o magistrado fosse afastado e as pessoas tivessem de aceder às exigências dos poderosos?" (p. 255). Por fim, Bodin declara-se convencido de que a resposta correta deve ser, afinal, que, se os magistrados devem ser "temidos pelos perversos" e "reverenciados pelo príncipe", é essencial que todos, príncipe e povo, aceitem que esses dignitários "não podem ser destituídos do poder, exceto por crime" (p. 256).

MONTAIGNE E O ESTOICISMO

Até aqui, concentramo-nos nas condições relativamente favoráveis à emergência de uma teoria huguenote da revolução após 1572. Para completar

esse levantamento das circunstâncias ideológicas em que surgiu essa teoria, precisamos, por fim, examinar as reações dos que permaneceram hostis a toda justificativa para o ativismo ou a resistência política. Uma importante fonte de hostilidade originou-se do ressurgimento, na década de 1570, de uma forma cética e passiva do pensamento moral e político estóico — perspectiva que, como vimos, já se fizera popular nas derradeiras fases do humanismo quatrocentista. Alguns elementos dessa mesma tendência já podem ser discernidos em obras como *Temas rústicos*, de Du Fail, que condena as grandes cidades como centros naturais de sedição e advoga a vida rural como um sinal de vigor moral e um símbolo de inocência política. Mas o principal revivescimento das doutrinas estóicas entre os humanistas franceses ocorreu nos anos caóticos que se seguiram aos massacres de 1572, estando a mais célebre exposição dessa postura nos *Ensaios* de Montaigne.

É verdade que por vezes se exagerou o papel das idéias estóicas na evolução dos *Ensaios*. Quando Pierre Villey compôs sua pioneira análise sobre o desenvolvimento intelectual de Montaigne, baseada num exame das sucessivas revisões da chamada "cópia de Bordeaux" dos *Ensaios*, ele popularizou a idéia de distinguir três estágios principais na evolução do pensamento de Montaigne: o primeiro livro dos *Ensaios*, escrito em sua maior parte em 1572-4, refletiria uma fase "impessoal" de influência dos pensadores estóicos, e em especial de Sêneca; o segundo, composto quase todo entre 1578 e 1580, seria resultado de uma "crise de pirronismo", que teria acometido o autor em 1576; e o último livro, concluído entre 1585 e 1588, incorporaria a amadurecida "filosofia da natureza" de Montaigne, na qual estoicismo e ceticismo afinal teriam sido percebidos como constituindo posições extremistas (Villey, 1908). Nos últimos anos diversos estudiosos criticaram essa interpretação, considerando-a por demais esquemática, e não cabem dúvidas de que, em cada fase da evolução de sua obra, Montaigne apresenta uma perspectiva na qual os elementos do estoicismo são criticados com mais liberdade, além de estar mais estreitamente interligados às convicções céticas e epicuristas do que a análise de Villey tende a sugerir.[25] Não obstante, ainda se pode afirmar que a teoria moral dos estóicos, filtrada pela sensibilidade dos primeiros humanistas da Renascença, parece ter exercido especial fascínio sobre Montaigne no início da década de 1570. A mudança que decidiu impor ao seu modo de vida, nessa época, teve grande afinidade com a tendência estóica de atribuir valor muito maior ao *otium* do que ao *negotium*. Montaigne trabalhava desde 1557 como *conseiller* do Parlamento de Bordeaux, cargo que seu pai lhe comprara três anos antes (Frame, 1965, pp. 46-62). Quando não conseguiu ser promovido para a câmara alta em 1569, prontamente vendeu o cargo, retirando-se um ano depois para o castelo que herdara do pai, falecido em 1568. Ali afixou, na entrada de seu escritório, uma inscrição comemo-

rando sua decisão de afastar-se da "servidão da corte e dos empregos públ cos", passando quase de imediato a preencher seu tempo com a composiçã dos *Ensaios* — conceito e forma de arte cuja invenção quase se pode atribu a ele (Frame, 1965, pp. 114-5, 146). Ademais, não há dúvida de que os pri meiros *Ensaios* de Montaigne são os mais patentemente estóicos em estilo assunto, e de que, quando os dois primeiros livros foram publicados em 1580 foi acima de tudo na qualidade de moralista estóico que se viu aclamado começou a exercer a influência que o distinguiria. Quando Pasquier publicou suas cartas em 1587, incluiu uma apreciação dos *Ensaios* na qual saudava Montaigne como "um outro Sêneca em nossa língua".[26] Em 1595, uma nova edição da obra trazia um soneto de Claude Expilly dirigindo-se a Montaigne como o "magnânimo estóico" e louvando-o por "desafiar a inconstância eas tempestades destes tempos" (Boase, 1935, pp. 9-10). E quando Louis Guyon produziu sua coletânea de *Leituras diversas*, em 1604, incorreu num plágio inequívoco, incluindo um capítulo sobre a necessidade de refletir acerca da mortalidade que era, praticamente, uma repetição do ensaio anterior de Montaigne em defesa da afirmação estóica de que "filosofar é aprender a morrer".[27]

À medida que as guerras religiosas avançavam pela década de 1570 e adentravam a seguinte, a postura de estóica resignação cultivada por Montaigne foi-se afigurando como uma reação cada vez mais desejável àquilo que ele próprio descreveu como "a morte pública" de "nosso pobre país", em meio "à violência de nossas guerras civis" (pp. 241, 467, 800). Isso contribui para explicar a crescente popularidade do estoicismo na França e nos Países Baixos, região não menos assolada pela guerra em fins do século XVI; também ajuda a entender a revitalização dessa mesma linha de pensamento entre os realistas derrotados na Inglaterra na década de 1650 (Skinner, 1972c, pp. 81-2). O principal expoente francês do estoicismo nesse período foi Guillaume Du Vair (1556-1621), católico calculadamente moderado, mais tarde bispo de Lisieux, que se tornou escrivão do Parlamento de Paris em 1584 e muito trabalhou como conciliador nas fases finais das guerras religiosas (Radouant, 1908, pp. 76, 312). Durante o cerco de Paris, em 1590, compôs um diálogo estóico sobre o tema da constância, publicado pela primeira vez em 1594 e traduzido para o inglês em 1622 com o título *Um escudo contra a adversidade* (Radouant, 1908, p. 234 e nota). O mais célebre defensor do mesmo ponto de vista nos Países Baixos em fins do século foi Justus Lipsius, católico de nascimento que deixou sua terra natal em 1571 para lecionar na Universidade de Jena, luterana, transferindo-se depois para a Universidade de Leyden, calvinista, e finalmente retornando à Igreja católica para ocupar a cátedra de latim em Louvain, no início da década de 1590 (Zanta, 1914, pp. 155-61). Em 1584 escreveu um tratado estóico, *Sobre a constância*, e a publi-

cação de suas cartas dois anos depois revelou-o como um dos primeiros leitores entusiastas de Montaigne; este, por sua vez, saudou-o em edições posteriores dos *Ensaios* como o homem mais erudito de sua época.[28] A principal exposição de Lipsius sobre sua filosofia política neo-estóica encontra-se em seus *Seis livros de política ou doutrina civil*, publicados pela primeira vez em latim em 1589, traduzidos para o inglês cinco anos mais tarde e conquistando imensa popularidade em sua época. Foi uma das primeiras obras modernas citadas com aprovação por Montaigne, e obviamente forneceu a Du Vair muitas de suas principais idéias em *Um escudo contra a adversidade*.[29]

O ponto de partida de todos esses autores é o conceito da Fortuna, que eles personificam, em típico estilo humanista, como uma deusa inescrutável, caprichosa e de poder potencialmente esmagador. Uma das principais críticas aos *Ensaios* de Montaigne feita pelo censor papal em 1581 apontava sua excessiva propensão a invocar essa divindade pagã (Frame, 1965, pp. 217-8). Montaigne não parece ter levado a sério a censura, pois a mesma preocupação — sintetizada na proposição de que "a Fortuna, e não a sabedoria, governa a vida do homem" — continua a repetir-se por todo o livro III dos *Ensaios*, publicado pela primeira vez sete anos mais tarde (p. 753). Lipsius do mesmo modo salienta, nos *Seis livros de política*, os irresistíveis poderes da Fortuna e do destino, embora em geral se mostre mais cauteloso, identificando essas forças com "os desígnios de Deus" (p. 190). E a mesma noção de impotência do homem no confronto com seu destino permeia o tratado de Du Vair sobre a adversidade, no qual as volúveis atenções da Fortuna são apontadas como responsáveis pela ascensão e queda de reinos e indivíduos (pp. 40 ss., 63 ss.).

A principal lição retirada por esses moralistas é a necessidade de que o homem se mantenha constante em face da instabilidade da Fortuna. Isso seria necessário particularmente em épocas de guerra civil, as quais sempre estão presentes no pensamento desses autores. Montaigne lança constantes invectivas contra "esta nossa época miserável", entregue a "guerras que neste momento oprimem nosso Estado" (pp. 322, 547). O tratado de Du Vair sobre a adversidade começa com uma crítica análoga contra a "tempestade da pior entre as guerras civis" que acarretou "a ruína e a subversão de nosso país" (pp. 4, 5). Como uma forma de confrontar o que Lipsius denomina "esse verdadeiro mar de calamidades", esses autores procuram incutir a reação de resignação estóica (p. 187). Segundo Montaigne, os preceitos que devemos cultivar são os de "firmeza e constância", sempre "suportando os reveses com resignação" e agindo com "decisão e paciência" (pp. 30, 802). Nosso dever fundamental, como acrescenta Du Vair, é assegurar que, mesmo que a ira de Deus "continue contra nós, e seja qual for a Fortuna que sobre nós venha a se abater, tudo suportemos com resignação" (pp. 32, 89).

Essa postura embutia um conjunto característico de implicações políticas, das quais a mais importante era a idéia de que cada pessoa tem o dever de submeter-se à ordem existente das coisas, jamais resistindo ao governo vigente, aceitando-o e, quando necessário, suportando-o com coragem e constância. Dois aspectos dessa obrigação essencial são ressaltados em particular. O primeiro é a necessidade de que o súdito se mantenha fiel à forma de religião estabelecida na república. Du Vair faz toda a questão de salientar essa implicação, e alerta Henrique IV de que é essencial, "para a perfeita união de seus súditos", que abandone a fé huguenote e se permita ser acolhido "pela religião dos reis seus predecessores" (p. 52). Lipsius demonstra ainda maior preocupação com preservar-se a uniformidade religiosa, requisito esse proclamado com tamanha veemência nos *Seis livros de política* que disso acaba resultando um acirrado debate seu com Dirck Coornhert (1522-1590): com efeito, a grande obra deste sobre a liberdade de consciência, publicada pela primeira vez em 1590, assume a forma de uma crítica à intolerância de Lipsius (Lecler, II, 1960, pp. 281-5). Este permanece irredutível, mesmo em edições posteriores de seu livro, continuando a argumentar que os príncipes devem permitir apenas uma única forma de devoção religiosa em seus territórios, a qual tem sempre de estar "em conformidade com os antigos costumes" do país (p. 62). Embora admita que às vezes se pode aquiescer na dissensão privada, insiste em que, quando se adota publicamente uma nova religião e os hereges, "perturbando com freqüência a ordem, obrigam outros a fazer o mesmo", esses "têm de ser punidos" com o máximo rigor, não "cabendo clemência" quando se lida com a ruptura dos ritos religiosos tradicionais (pp. 62, 63).

Muitas vezes se pôs em dúvida que Montaigne tivesse aceito essas implicações conservadoras de suas premissas estóicas. Uma razão disso é o fato de certamente ele ter sido muito mais tolerante — em comparação não apenas com Lipsius, mas com os mais doutos autores políticos de sua época. Bodin, por exemplo, recomenda a perseguição das bruxas sem sequer pestanejar, ao passo que Montaigne, numa passagem primorosa de seu ensaio "Dos coxos", deixa clara sua total repulsa por tais crueldades (pp. 788-91; cf. Monter, 1969, pp. 384-9). Mas a principal razão reside em Montaigne ter sido retratado, com freqüência, como uma espécie de cético em matéria de crenças religiosas. Tal reputação se deve, em boa medida, ao mais longo e pirrônico de seus ensaios, "Apologia de Raymond Sebond". Teólogo espanhol do século XV, Sebond procurara demonstrar, em sua *Teologia natural* (que Montaigne traduzira em 1567-8), que todas as verdades do cristianismo podem ser estabelecidas a partir de provas fornecidas pela natureza (Popkin, 1968, p. 45). A defesa de Montaigne contra os detratores de Sebond é feita empregando-se o singular recurso de afirmar que a razão humana constitui um guia demasiado fraco para que seja possível chegar-se a qualquer forma de certeza. Foi nesse

momento que adotou como lema a questão: "O que sei?", e concluiu que "a razão nada faz além de desencaminhar-se em tudo, especialmente quando se ocupa com coisas divinas" (pp. 386, 393). Assim, a alegação de estar defendendo Sebond parece ironia de Montaigne, e permite crer que sua intenção fundamental talvez fosse a de abalar os alicerces do próprio cristianismo. Essa interpretação foi originalmente apresentada pelos *libertins érudits* da França seiscentista, e em vários comentários recentes ainda se percebem ecos da mesma suspeita.[30]

Entretanto, há boas razões para se argumentar que o ceticismo de Montaigne ante a possibilidade de qualquer comprovação no domínio da crença religiosa aliava-se a uma adesão, perfeitamente sincera e acima de tudo convencional, às doutrinas da fé católica. Ele sempre conservou as manifestações religiosas externas e, segundo o relato de Pasquier, morreu assistido pelo ritual completo da Igreja católica (Thickett, 1956b, pp. 48-9). Sua crítica ao racionalismo pode não ter sido ortodoxa, mas ainda assim representou uma posição teológica reconhecível, comparável à crítica que Occam e seus discípulos haviam dirigido aos tomistas mais de dois séculos antes. Como recentemente observou um estudioso, a convicção básica de Montaigne acerca de sua fé religiosa parece ter sido a de que ela "permanecia fora do reino da dúvida porque estava fora do reino da razão" (Brown, 1963, p. 43). Ademais, não se pode negar que Montaigne acreditasse, piamente, na necessidade de defender a uniformidade religiosa e os ritos tradicionais — apesar de manter-se contrário a todas as formas de perseguição, jamais censurando os huguenotes por suas crenças, mas apenas pelas conseqüências sociais de suas tentativas de impô-las a outras pessoas. A melhor prova do constante comprometimento de Montaigne com o venerado ideal de "uma fé, uma lei, um rei" encontra-se no estudo de Dreano sobre suas idéias religiosas (Dreano, 1969, pp. 89-91). Quando foi promulgado o Edito de Tolerância de Catarina de Médici, em janeiro de 1562, o Parlamento de Paris, num ato de desafio, exigiu que fosse prestado um novo juramento de lealdade à Igreja católica. Montaigne encontrava-se em Paris na época, e parece não só ter-se oposto ao Edito (assim como seu amigo La Boétie), mas também, nas palavras de Dreano, "ter aceito com júbilo" sua obrigação de prestar novo juramento (Dreano, 1969, p. 90). Tal atitude guarda plena coerência com a postura conservadora pregada por ele ao longo de todos os *Ensaios* no tocante à necessidade de uniformidade religiosa e aos direitos das autoridades da Igreja. Afirma que "considerará excecrável" se for constatado que em suas obras exista algo "contra as santas determinações da Igreja católica, apostólica e romana, na qual morrerei e na qual nasci" (p. 229). Ressalta que sua opinião quanto às controvérsias com os huguenotes, "por culpa dos quais a França ora se encontra tumultuada por guerras civis", é que "o lado melhor e mais correto é sem dúvida o que mantém a antiga reli-

gião e o antigo governo do país" (p. 506). E exorta seus correligionários cat licos a não ceder aos huguenotes, nem mesmo com "uma aceitação parcial suas crenças", afirmando que a melhor linha de ação deve residir na "con pleta submissão à autoridade de nosso governo eclesiástico" (p. 134).

O outro aspecto desse dever fundamental de submissão, salientado pel moralistas estóicos, consiste na necessidade, em todos os momentos, de permanecer obediente aos poderes constituídos, por imperfeito que pos estar sendo o desempenho de suas funções. Lipsius adota seu tom ma bíblico quando assim conclama todos os súditos: "Empunhai vosso escud em vez de vossa espada, sim, eu vos digo, vosso escudo de sofrimento", poi a idéia de reagir com violência até mesmo a um tirano "é coisa funesta, e er boa medida desastrosa" (p. 200). Du Vair concorda: "Inescusável é o súdit que abandona a causa da lei e do bem público", pois "se faz mister que el tenha por propósito o bem público e a justiça da qual esse depende", devendo em conseqüência, "jamais simular ignorância ante um início de insurreição nem admitir o que seja injusto ou contrário às leis" (pp. 123, 133-4, 135). Ma as mais sérias advertências contra os perigos das "novidades" provêm de Montaigne, e podem ser encontradas especialmente em seu famoso ensaic "Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor", escrito na época das graves insurreições huguenotes de 1572-4. Montaigne afirma que todos devem "seguir em tudo os padrões e convenções estabelecidos", visto que "é a regra das regras, e a universal lei das leis, que cada homem observe os que vigoram no lugar em que está" e considere "conveniente obedecer às leis de seu país" (p. 86). La Boétie é louvado por ter "soberanamente impresso na alma" a injunção de "obedecer e submeter-se com suprema religiosidade às leis sob as quais nasceu", enquanto Platão merece aprovação por desejar impedir os cidadãos de "indagar até mesmo a razão das leis civis, que têm de ser acatadas na qualidade de ordenações divinas" (pp. 144, 233). Somos continuamente lembrados de que, embora "possamos desejar magistrados diferentes", "precisamos, não obstante, obedecer aos que aqui estão", sendo assegurados de que a mais grandiosa de todas as marcas de "justiça e utilidade" da religião cristã reside em sua "precisa recomendação de obediência aos magistrados e manutenção do governo" (pp. 87-8, 760).

Em face dessas premissas, não surpreende que Montaigne e os demais moralistas estóicos tenham sido ferrenhos opositores de todas as tentativas para justificar a legitimidade da resistência política. Mostraram-se especialmente hostis aos revolucionários religiosos da França e dos Países Baixos que ousaram liderar uma insurreição em nome da nova fé e aliar a essa "novidade" a exigência — quase igualmente ímpia — de uma mudança constitucional em grande escala. Assim, todos esses autores concentraram-se naquela

questão que Montaigne denomina a mais séria de todas: "Se é lícito um súdito rebelar-se e pegar em armas contra seu príncipe em defesa da religião" (p. 323). Sua resposta revela uma completa aversão pelos huguenotes, não deixando margem para dúvidas quanto à repulsa que sentia por suas "facções exaltadas", seus "excessos e injustiças" e suas "iniciativas violentas e ambiciosas" (pp. 323, 775). Sempre menciona com sarcasmo os membros da "religião pretensamente reformada", e repete vezes sem conta que a fé que professam não passa de um pretexto para a traição, pois seu alardeado fervor nada mais é do que uma "propensão à perversidade e à violência" (pp. 602; cf. pp. 323, 467). Mesmo que sua sinceridade fosse indiscutível, conclui Montaigne, suas ações ainda assim não seriam menos perversas, visto que estão "procurando perturbar e alterar o estado de nosso governo sem cogitar se o irão melhorar" (p. 144). O mesmo horror pelos revolucionários religiosos e a mesma suspeita quanto aos seus motivos são expressos, com idêntica veemência, nas obras de Lipsius e Du Vair. Lipsius está convicto de que "uma guerra civil não pode ser empreendida honestamente" e que, "de modo geral, o propósito de quem pega em armas é iníquo", visto que os líderes desses distúrbios, "com o pretexto do benefício público, empenham-se por conquistar, cada um deles, uma autoridade privada" (p. 202). E a principal razão de Du Vain para esperar que Henrique IV em breve se convertesse ao catolicismo era que somente isso lhe permitiria sobrepujar "a obstinação dos que procuram a própria grandeza na ruína pública" (p. 53) — em evidente alusão aos sediciosos seguidores huguenotes do rei e aos demais "homens ambiciosos e perversos" que estão tentando "subverter toda a ordem, as leis e o governo político" (p. 122).

Essas críticas ao radicalismo religioso fundamentam-se na tese mais genérica segundo a qual todos os movimentos revolucionários da época são, no mesmo grau, indesculpavelmente destrutivos, de sorte que a própria idéia da resistência política, sob qualquer pretexto, merece completo repúdio. A principal razão apresentada para essa conclusão é simplesmente a sensação generalizada de horror ante as crueldades e desordens da guerra civil (McGowan, 1974, pp. 104-8). Montaigne censura a "guerra monstruosa", que está "dilacerando a França e dividindo-nos em facções", e considera a predominância de divisões partidárias uma "verdadeira escola de traição, desumanidade e banditismo" (pp. 502, 760, 796). Lipsius julga ser melhor "suportar todo tipo de punição" nas mãos dos tiranos do que apoiar "tamanha crueldade", acrescentando: "Nada é mais miserável, mais desonroso" do que permitir a ocorrência de uma guerra civil (pp. 187, 203). E Du Vair reforça o argumento, ameaçando os que se aventuraram "nesse veneno da sedição" e "prostituíram seu intelecto para servir às paixões de outros homens" com a certeza de que acabarão por ver-se "inescusáveis perante Deus", assim como já o são perante seus compatriotas (pp. 123, 126).

Além de salientar sua convicção de que é preciso submeter-se, Montaigne acrescenta um alerta final com respeito ao perigo das "novidades", o qual tem por base seu ceticismo generalizado quanto aos poderes da razão; demonstra, assim, uma forma de conservadorismo quase burkeana. A seu ver, os huguenotes evidenciam "egoísmo e presunção" estarrecedores, pois têm suas próprias opiniões em tão alta conta que, para garantir a imposição das mesmas, se mostram dispostos a "subverter a paz pública e a introduzir todos os males inevitáveis e toda a horrível corrupção da moral que as guerras civis e as mudanças políticas acarretam" (p. 87). A razão de julgar tal atitude tão perversa e arrogante tem origem em sua convicção de ser "muito duvidoso que o benefício evidente que possa advir de se alterar uma lei estabelecida, ou seja ela do tipo que for, se evidencie tão grande quanto o mal causado por perturbá-la" (p. 86). Esse ponto de vista leva Montaigne a mostrar-se "desgostoso de inovações, de qualquer tipo", e leva-o a pensar que "a pior coisa que encontro em nosso estado é a instabilidade, e o fato de que nossas leis não conseguem, tanto quanto nossas roupas, assumir uma forma definitiva" (pp. 86, 498). Convence-se de que a mudança política programática nunca pode dar certo, pois "a dificuldade de melhorar nossa condição e o perigo de ruir tudo por terra" são tais que "nos assuntos públicos não há conduta tão ruim, desde que antiga e estável, que não seja melhor do que a mudança e o tumulto" (p. 497). Ele até mesmo julga que os próprios huguenotes secretamente têm consciência disso, pois não consegue acreditar que "se possa encontrar ao menos um a quem tanto falte a razão que esteja genuinamente convencido" de que, "aniquilando o governo, as autoridades e as leis", se possa ter a esperança de "concorrer para a sacrossanta doçura e justiça da palavra divina" (p. 798). Assim, a palavra final de Montaigne equivale a um apelo para que deixemos nossas leis e nosso governo exatamente como os encontramos. Dado que "não podemos arrancá-los de seu rumo costumeiro sem tudo destruir", a principal lição a se aprender reza que "o mal mais antigo e conhecido é sempre mais suportável do que o mal novo e não provado" (pp. 730, 732.

BODIN E O ABSOLUTISMO

Além de incorrer na aversão de todos os que acaso tivessem um temperamento conservador, após 1572 os huguenotes passaram a sofrer ataques cada vez mais intensos de vários autores políticos que até então se haviam contentado em manter uma postura moderada ou mesmo radicalmente constitucionalista. Sem sombra de dúvida, o mais importante entre os teóricos que assim mudaram de idéia foi Jean Bodin, que publicou *Os seis livros da repú-*

blica no auge da revolução huguenote, em 1576. Abandonando a posição constitucionalista que adotara ao escrever seu *Método para a fácil compreensão da história*, Bodin revela-se, nos *Seis livros* um defensor praticamente irredutível do absolutismo, exigindo que sejam proscritas todas as teorias que defendiam a resistência e se aceite, como único meio para restaurar a unidade e a paz política, uma monarquia forte.

O ponto de partida de Bodin tem muito em comum com o dos humanistas estóicos sobre os quais acabamos de discorrer, estando nos *Discursos* de Maquiavel uma óbvia fonte comum de influência sobre suas convicções mais pessimistas. Uma das pressuposições básicas do pensamento de Bodin reza que é extremamente difícil e absolutamente necessário estabelecer a ordem e a harmonia apropriadas em toda república.[31] Assim, o ponto culminante do livro III — que trata das instituições políticas — proclama a necessidade, "em todas as coisas", de se "buscar uma ordem conveniente e decente, e crer que nada é mais torpe ou abominável de se presenciar do que a confusão e o tumulto" (p. 386). A isso segue-se, no início do livro IV, que trata da ascensão e queda das repúblicas, uma análise do problema de estabelecer tal sistema de justiça e a correspondente fragilidade de qualquer ordem política que os homens consigam alcançar. Bodin talvez julgasse conhecer por experiência própria a ameaça sempre presente da anarquia, pois assistira ao massacre de são Bartolomeu, escapando, por pouco, da morte (Chauviré, 1914, p. 35). Talvez também tivesse aprendido a mesma lição com Maquiavel, cuja ênfase na inexorável tendência de todos os reinos e repúblicas para mergulhar na corrupção e se arruinar encontra eco ao longo de todos *Os seis livros da república*. Qualquer que fosse a causa de seus temores, esses resultaram na convicção de que jamais se pode esperar que "o estado de prosperidade" de uma república tenha "uma longa duração", em razão das incessantes "alterações das coisas mundanas, que são por demais mutáveis e incertas" (p. 406).

Tendo em vista essa convicção da fragilidade da "ordem" e da suprema necessidade de mantê-la, Bodin claramente julgou que sua principal tarefa ideológica, nos *Seis livros*, consistia em atacar e refutar a teoria da resistência dos huguenotes, que passara a considerar a maior ameaça isolada à possibilidade de se restabelecer uma monarquia bem organizada na França.[32] Essa consciência de seu objetivo fundamental se evidencia, com toda a clareza, nos prefácios programáticos que foi acrescentando às sucessivas edições de sua notável obra. Ele expressa extremo horror ante o fato de estar os súditos se "armando contra seus príncipes", de obras sediciosas "estarem sendo publicadas abertamente, como tochas para incendiar as repúblicas", e de estar o povo exigindo que "príncipes enviados à raça humana pela providência sejam destituídos de seus reinos sob o pretexto de tirania" (p. A71). Por diversas vezes, indica que sua principal intenção, ao escrever, é dar uma resposta a

esses "homens perigosos" que ora procuram, a pretexto da liberdade popular, "induzir os súditos a se rebelar contra seus príncipes naturais, abrindo as portas para uma anarquia licenciosa, que é pior do que a mais cruel das tiranias deste mundo" (p. A70).

A resposta de Bodin aos revolucionários huguenotes é direta e inflexível: nenhum ato público de resistência de um súdito contra um soberano legítimo pode ser justificável. Esse argumento é exposto principalmente no decorrer da discussão sobre os diferentes tipos de governo, no início do livro II. Depois de distinguir (p. 200) três formas de monarquia — a "real", a "senhorial" e a "tirânica" —, Bodin indaga, no capítulo 5, "se é lícito usar de violência contra um tirano" (p. 218). Observa, em alusão direta aos textos revolucionários dos huguenotes, que em tempos recentes foram "impressos publicamente" diversos livros afirmando que "os súditos podem pegar em armas contra seu príncipe" em todos os casos de alegada tirania, e que podem legitimamente "tirá-lo do caminho" em nome do bem público (p. 224). Para esses, suas censuras são as mais ásperas, e argumenta que jamais pode ser lícito "que um súdito em particular, ou todos em geral, atentem coisa alguma por vias de fato ou pela justiça, contra a honra, a vida ou a dignidade do soberano, ainda que ele tenha cometido toda a perversidade, impiedade e crueldade que se possa descrever" (p. 222). Acrescenta que "se algum homem chegar a conceber a idéia de ultrajar" seu príncipe soberano, ele "merece a morte", muito embora possa "não ter perpetrado coisa alguma" (p. 222). E conclui citando, com aprovação, a tese de Cícero segundo a qual nenhuma causa pode ser "justa ou suficiente para que peguemos em armas contra nosso país" (p. 225).

Depois de afirmar essa doutrina fundamental, Bodin pode dar-se ao luxo de ser liberal nos pormenores de sua teoria, e passa a expor duas restrições. Como está tratando apenas de governos legítimos, admite que o governante que é um tirano *ex defectu tituli* — no sentido de ser um usurpador — sempre pode ser "licitamente executado", por "todo o povo ou por qualquer indivíduo" (p. 219). A outra restrição, menos convencional, é a de que ele está tratando apenas do relacionamento entre um súdito e seu soberano e, portanto, admite que, se um governante legítimo tornar-se um tirano, um príncipe estrangeiro pode vir a opor-se a ele. Bodin não só julga ser "lícito um estrangeiro matar um tirano", mas também considera admirável — com o que Grotius concordaria mais tarde — que um "príncipe valoroso e digno" invada as terras de tal governante para "defender a honra, os bens e as vidas dos que são injustamente oprimidos pelo poder dos mais fortes" (pp. 220-1).

Contudo, Bodin faz questão absoluta de deixar bem claro que nenhuma dessas exceções pode ser usada para obscurecer seu argumento fundamental. Quando os radicais calvinistas procuraram explorar suas sugestões sobre o

papel dos príncipes libertadores (argumento com freqüência recorrente, na década de 1570, em vários tratados de teor revolucionário), Bodin publicou uma *Apologia* na qual reiterava suas conclusões mais absolutistas, repelindo, indignado, toda insinuação de que jamais tivesse pretendido apoiar uma invasão da França por estrangeiros (Franklin, 1973, p. 95 e nota). Continuou a combater os huguenotes com a afirmação de que "não é lícito um homem matar seu príncipe soberano, nem mesmo rebelar-se contra ele, sem uma ordem especial e indubitável de Deus" (p. 224). E acrescentou, talvez com um pouco de má-fé, que todos os protestantes deveriam considerar-se obrigados a aceitar essa doutrina, já que ela fora enunciada por Lutero e Calvino em pessoa. E insistiu — erroneamente — em dizer que, quando os príncipes alemães indagaram a Lutero se seria lícito resistir ao imperador, ele "francamente lhes afirmou que isso não era lícito, não importando que tirania ou impiedade ele ousasse praticar" (p. 225). Por fim, Bodin descartava o aparente direito de resistência que Calvino atribuíra às autoridades "eforais", salientando que o reformador genebrino apenas dissera que tais autoridades podem "possivelmente" resistir, e acrescentando que Calvino jamais tencionara afirmar que tal coisa pudesse ser "lícita numa monarquia legítima" (p. 225).

A crítica de Bodin à teoria e prática da revolução huguenote leva ao cerne das doutrinas positivas enunciadas nos *Seis livros da república*, pois nos remete à discussão sobre a soberania que, para esse autor, constitui "o aspecto principal e mais necessário para a compreensão da natureza de uma república". Bodin admite que, se um governante "não for um soberano absoluto", não restam "dúvidas de que é lícito" seus súditos resistirem a ele e "agirem, contra um tirano, pela via da justiça" (p. 221). Entretanto, também afirma que, sendo o objetivo fundamental do governo garantir a "ordem" mais do que a liberdade, todo ato de resistência de um súdito a seu governante deve ser totalmente proscrito, no interesse de preservar-se a frágil estrutura da república. Assim, compelido a seguir a lógica de sua própria postura ideológica, Bodin proclama que em toda sociedade política deve haver um soberano que seja absoluto, no sentido de comandar mas nunca ser comandado, e que portanto jamais possa ser legitimamente combatido pelos súditos. Essa conclusão aparece por extenso no capítulo 8 do livro I, intitulado "Da soberania".[33] Ele começa definindo a soberania como "o mais elevado, absoluto e perpétuo poder sobre os cidadãos e súditos de uma república" (p. 84). Deixa claro, adiante, que, ao caracterizar o soberano como "absoluto", está querendo dizer que, mesmo que as ordens dele nunca sejam "justas e honestas", ainda assim "não é lícito o súdito transgredir as leis de seu príncipe" ou de qualquer outro modo opor-se a ele "a pretexto da honestidade ou justiça"

(p. 105). Em suma, por definição o soberano é imune à resistência legítima, pois a pessoa "em quem assenta a soberania" não precisa "prestar contas a ninguém, exceto apenas ao Deus imortal" (p. 86). Já estão assim deitados os alicerces para que mais tarde Hobbes venha a conceber o "grande Leviatã" como um "Deus mortal" a quem, "depois do Deus imortal, devemos nossa paz e defesa" (p. 227).

Nesse capítulo decisivo, a argumentação de Bodin lembra muito a dos autores políticos legistas a respeito dos quais já discorremos. Não seria de modo algum errôneo caracterizar *Os seis livros da república* como uma continuação e um desenvolvimento das idéias absolutistas defendidas por teóricos como Chasseneuz e especialmente Du Moulin, os quais são citados, e aprovados, no prefácio do *Método para a fácil compreensão da história*; além disso, Du Moulin é louvado nos *Seis livros da república*, como um dos "príncipes da ciência jurídica" e uma "honra para todos os juristas".[34] Entretanto, embora Bodin claramente seja influenciado por esses neo-bartolistas, pode-se dizer que em dois aspectos mudou a base e fortaleceu a estrutura dos argumentos por eles defendidos, desse modo propondo uma legitimação nova e muito mais poderosa para o Estado absolutista que então emergia.

O primeiro desses aspectos consiste em não só tratar a doutrina da não-resistência como uma implicação analítica da soberania, mas também em considerar a idéia de soberania absoluta uma implicação analítica do conceito de Estado.[35] Trata-se de uma transição decisiva no desenvolvimento do pensamento político absolutista. Como vimos, os legistas que fizeram a análise da autoridade suprema adotaram como procedimento enumerar uma série de "marcas" da soberania, das quais talvez se pudesse afirmar que, consideradas em conjunto, dariam a idéia do absolutismo. É verdade que Bodin ainda inclui, nos *Seis livros*, um capítulo bastante convencional no qual arrola, de modo análogo aos predecessores, nove "verdadeiras marcas da soberania" — o poder de legislar, de decretar a guerra e a paz, de nomear magistrados superiores, julgar apelações, conceder indultos, receber homenagem, cunhar moeda, regular pesos e medidas e impor tributos (pp. 159-77). Mas a pressuposição dominante no capítulo sobre a soberania é a de que jamais se pode elucidar, de maneira adequada, a idéia da supremacia no Estado apenas examinando o modo como esse mosaico de direitos teria surgido no decorrer do desenvolvimento histórico. Bodin assim começa afirmando que o método adequado consiste em procurar *definir* "o que é majestade ou soberania" mediante um exame dos conceitos de Estado e de supremacia política considerados em si mesmos (p. 84). Até então, vangloria-se, nenhum "jurista ou filósofo político" conseguira apresentar tal definição; ele, porém, realizara tal tarefa (p. 84). Afirma já ter estabelecido que o Estado deve ser definido como "o governo legítimo de muitas famílias" por meio de um "poder supremo e

perpétuo" (p. 1; cf. p. 84). Agora, estipula que se deve entender o conceito de soberania como o indicador justamente desse "poder supremo, absoluto e perpétuo sobre os cidadãos". Disso decorre, conclui, que a forma de autoridade absoluta e irrestrita por ele relacionada à idéia de soberania tem, por definição, de ser exercida por um determinado indivíduo ou grupo, em toda associação que apropriadamente se classifique como um Estado (p. 84).

Essa nova abordagem, por sua vez, leva Bodin a rejeitar a tradicional análise das formas de governo que os legistas continuavam a defender. A questão é estudada no início do livro II, no capítulo intitulado "*Tipos de repúblicas*" (p. 183). Políbio é mencionado como divulgador da idéia de que deve haver sete tipos de formas de governo: três tipos "recomendáveis" (monarquia, aristocracia e democracia), três versões "imperfeitas" dos tipos anteriores, e "o sétimo tipo, composto de uma mistura dos três primeiros" (p. 184). Bodin observa que várias autoridades modernas, inclusive Maquiavel e Thomas Morus, confirmaram essa análise, decidindo, em especial, que o "estado misto" é, de todas, a forma mais recomendável (p. 184). Afirma então que, ao aceitar tal conclusão, todos esses pensadores "se enganaram e foram enganados" (p. 184). Ele já estipulara que o poder "supremo e perpétuo" da soberania é, por definição, exercido por um determinado indivíduo ou grupo na república. Isso implica que a única maneira de classificar as formas de governo deve ser em termos do número de pessoas que detêm a soberania. Isso, por sua vez, significa que são possíveis apenas "três estados ou tipos de organismo político": monarquia, aristocracia ou democracia, conforme a soberania é exercida por um, por alguns ou por todos os cidadãos (p. 184). Assim, Bodin considera que o "estado misto" é "uma coisa impossível", e conclui demonstrando que todos os exemplos alegados em seu favor na verdade se revelam redutíveis a monarquias, aristocracias ou democracias (pp. 184-5).

O segundo elemento original na análise de Bodin é sua afirmação de que a soberania deve ter um caráter fundamentalmente legislativo. Mais uma vez, temos aqui uma ruptura decisiva com os argumentos anteriores dos legistas, os quais tendiam a considerar o governante essencialmente juiz, apontando como sua principal "marca" de soberania o direito de nomear todos os outros magistrados. Como vimos, era ainda esse o ponto de vista de Bodin em 1566, ao publicar o *Método para a fácil compreensão da história*. Porém, na época em que completou *Os seis livros da república*, uma década mais tarde, chegara à conclusão jurídico-positivista — caracteristicamente moderna — de que a suprema (e por vezes única) "marca" da soberania consiste em "impor leis aos súditos em geral sem o consentimento destes" (p. 98). O argumento é elaborado no capítulo intitulado "As verdadeiras marcas da soberania" (p. 153). Bodin começa afirmando, em evidente alusão aos legistas, que mesmo

os que "melhor escreveram" sobre a idéia de estado nunca "expuseram essa questão" de modo correto (p. 153). Repete, então, que "a primeira e principal marca de um príncipe soberano" — sobre a qual se pode dizer que contém todas as demais, como seus aspectos ou implicações — reside no poder de "impor leis a todos os seus súditos", sem buscar o consentimento "de nenhum outro, superior, igual ou inferior a si próprio" (p. 159).

Tal conclusão traz consigo uma rejeição da tese ortodoxa, ainda em boa medida defendida pelos legistas, de que, como o governante é essencialmente um juiz, sua função primordial consiste em defender o senso de justiça já incorporado nas leis e costumes da república. Bodin, em vez disso, argumenta que o conceito de direito positivo deve ser definido, "sem nenhuma outra adição", como "o comando de um soberano em relação a todos os seus súditos". Assim, insiste, com memorável ausência de ambigüidade, em que "as leis de um príncipe soberano, embora sejam fundamentadas em boas e fortes razões, dependem, não obstante, única e exclusivamente de sua mera e franca boa vontade" (pp. 92, 156). Por fim, ressalta que isso, por sua vez, significa, por definição, que todo soberano deve ser *legibus solutus* — totalmente "isento" da obrigação de obedecer às leis positivas do Estado (p. 91). Com toda a certeza ele está "isento das leis de seus antecessores", pois de outro modo sua soberania seria infringida (p. 91). E jamais pode "estar sujeito às suas próprias leis", pois "não pode haver uma obrigação que tenha por base a mera vontade daquele que a promete" (p. 92).

Resta ver como Bodin procura justificar sua conclusão de que uma forma de soberania legislativa absoluta e imune a qualquer resistência deve, por definição, estar localizada em um determinado ponto em todo Estado genuíno. A resposta pode encontrar-se examinando como ele aplica as técnicas humanistas ao estudo do direito público. Bodin começa retomando a crítica humanista à ciência jurídica bartolista, que havia sido exposta pelos teóricos constitucionalistas na década de 1560. Já se demonstrou não passar "sem dúvida de legenda" a história, tão repetida, de que ele se opôs a essa postura e tomou partido pelas forças da reação bartolista em 1554, na época em que ensinava direito em Toulouse (Mesnard, 1950, p. 44). Quando iniciou seus estudos de direito, em fins da década de 1540, os expoentes do *mos docendi Gallicus* já haviam triunfado em Toulouse, e fica evidente, a partir dos textos do próprio Bodin, que aceitou as conclusões desses teóricos. Assim, ele pressupõe que o direito romano não é *ratio scripta*, mas apenas o código jurídico de uma determinada sociedade antiga, necessitando de explicação segundo as técnicas filológicas e históricas características dos humanistas. Como deixa claro o prefácio ao *Método para a fácil compreensão da história*, Bodin sente apenas desprezo pela pretensão bartolista a "estabelecer princípios de jurisprudência universal a partir dos decretos romanos", e con-

sidera simplesmente "absurda" toda tentativa de fundamentar uma ciência da jurisprudência na "legislação de qualquer Estado determinado" (p. 2).

Entretanto, no correr da década de 1560, quando Bodin deixou os estudos acadêmicos de direito e partiu para a prática advocatícia em Paris, ele constatou (conforme afirma no prefácio do *Método*) que os juristas humanistas estavam demonstrando uma propensão a se fechar demais numa seita e, por isso mesmo, estavam deixando de avançar o bastante na reforma da ciência jurídica. Concentrando-se na correção dos anacronismos da concepção bartolista do direito romano, haviam-se permitido desviar e incorrer na obsessão por minúcias puramente históricas e filológicas (Kelley, 1973b, p. 133). O pior transgressor, segundo Bodin, foi Cujas, que é implicitamente criticado no prefácio do *Método* como o líder dos que "preferem ser considerados gramáticos a jurisconsultos", e mais tarde se vê nominalmente acusado, no prefácio de 1578 aos *Seis livros da república*, por ocupar-se, "como um colegial, de disputas sobre palavras e questões triviais".[36] Afirma Bodin que tais preocupações com "a quantidade de sílabas" levaram os humanistas a negligenciar duas outras tarefas, ambas essenciais para a elaboração de uma ciência jurídica e política genuína.[37] Uma delas diz respeito à necessidade de aplicar as técnicas dos humanistas não apenas ao estudo da antiga Roma, mas a todos os outros sistemas jurídicos, com o objetivo de "reunir e comparar as estruturas jurídicas de todos os Estados". A outra tarefa primordial consiste em encetar um estudo muito mais abrangente do "costume dos povos" vigente em todos os mais célebres reinos e repúblicas, nesse caso com o intuito de realizar nada mais, nada menos do que uma análise comparativa do "início, crescimento, condições, mudanças e declínio de todos os Estados".[38]

A execução desse ambicioso empreendimento requeria, segundo Bodin, o pronto início de um programa de trabalho composto de duas partes. Obviamente era fundamental, em primeiro lugar, coligir todos os dados pertinentes. No prefácio ao *Método*, ele discorre sobre a necessidade de conhecer as leis e estruturas sociais da antiga Pérsia, Grécia, Egito, Roma e da república dos hebreus, bem como da moderna Espanha, Inglaterra, Itália, Alemanha, Turquia e França (p. 3). Na época em que publicou *Os seis livros da república*, uma década mais tarde, evidencia-se que completara em boa medida esse alentado projeto de leituras. O segundo esforço decisivo — que, lamenta Bodin, jamais fora tentado — consiste em "organizar tudo na ordem correta e de uma forma aprimorada", começando pelos "principais tipos e divisões" do direito, prosseguindo com o estabelecimento de "postulados sobre os quais se fundamenta todo o sistema" e concluindo com um conjunto de definições e regras (pp. 1-3). Novamente fica claro que, na época em que planejava a organização dos *Seis livros da república*, essa tarefa adicional já fora levada a cabo, pelo menos no que Bodin julgava necessário. É verdade que ele várias

vezes foi criticado por apresentar sua argumentação em total "caos" e "desordem".[39] Mas pode-se objetar que essa opinião se deve a uma falha na compreensão dos princípios classificatórios que realmente empregou na composição dos *Seis livros*. Se estudarmos a obra tendo em mente os princípios antiaristotélicos da lógica de Ramus, começando, como aconselha este, com a definição da área a ser considerada e prosseguindo com a divisão de cada tópico em subdivisões cada vez menores, descobriremos que a primeira metade dos *Seis livros* está inteiramente organizada em torno dessas características categorias ramistas de "invenção", seguida por "disposição" ou apreciação (Duhamel, 1948-1949, pp. 163-71; McRae, 1955, p. 319). O primeiro livro aponta a questão a ser estudada — a dos sistemas de autoridade — e subdivide o tópico em sistemas privado (a família) e público (o Estado). O segundo livro subdivide a idéia de Estado em todas as suas formas possíveis, e o terceiro subdivide sua organização interna em todas as partes constituintes. Finalmente, temos a "ordenação dos cidadãos", considerados as unidades finais em que se pode analisar o tema da ciência política.

Esse programa de coleta de dados e de organização lógica é controlado por dois propósitos "científicos", cuja execução implica — segundo o próprio Bodin — a elaboração de uma genuína ciência da política. O primeiro deles consiste em tentar interpretar, com base na indução, todas as variáveis as quais se pode demonstrar que, embora estando fora do controle humano, afetam o destino das repúblicas, possuindo, portanto, "grande peso e importância para a melhor apreciação possível da legislação".[40] O que Bodin efetivamente consegue fornecer é uma análise do conceito humanista de Fortuna: assim examina todas as causas naturais e ocultas para a ascensão, prosperidade e declínio dos Estados, com o objetivo de sensibilizar todo legislador para as limitações específicas sob as quais se vê obrigado a atuar, capacitando-o assim a editar as leis mais adequadas à sua república específica. O resultado, exposto nos livros IV e V, é um levantamento dos *naturels*, destinado a explicar a influência dos astros e de certos números místicos na sorte dos Estados, culminando com um estudo do clima como causa da diversidade dos costumes, religiões e estruturas sociais encontrados nas três zonas climáticas distintas do mundo civilizado. Já se afirmou que os primeiros estudos sistemáticos dessas causas naturais se devem a Montesquieu, e até mesmo que "todo o estudo da jurisprudência histórica teve início com *O espírito das leis*" (Martin, 1962, p. 152). Mas com isso se desconsidera em que medida Montesquieu de fato se baseou numa tradição anterior de análise — a qual já se encontrava firmemente estabelecida na época em que Bodin escrevia suas obras, e que ele desenvolveu num grau de refinamento e perfeição não atingido nem mesmo pelo próprio Montesquieu.

O outro propósito "científico" de Bodin contrasta nitidamente com seus esforços na área do relativismo moral. Ele procura revelar — de maneira um tanto semelhante a Pareto — os resíduos subjacentes à variedade superficial das organizações legais e políticas; tais alicerces supõe ser possível descobrir mediante um adequado estudo comparativo e histórico de todas as repúblicas conhecidas. Acreditando, como afirma no prefácio do *Método*, que "na história a melhor parte da lei universal está oculta", julga ser possível estabelecer indutivamente quais são as leis que toda república *tem de* possuir, a partir do exame daquelas que, em todas as épocas, todas as repúblicas bem-sucedidas tiveram. Portanto, sua intenção primordial, ao procurar "reunir e comparar as estruturas jurídicas de todos os Estados", consiste em estabelecer "cientificamente" o conteúdo "das leis comuns a todas as nações", e com isso revelar as características que todo sistema jurídico apropriado deve, *ex hypothesi*, possuir (p. 2).

Essas suposições, tomadas em conjunto, servem para indicar por que Bodin acredita ter conseguido comprovar o argumento fundamental dos *Seis livros da república*, ou seja, que um poder soberano absoluto e não sujeito a resistência deve, por definição, existir em todo Estado viável. Segundo suas investigações sociológicas e históricas, a existência de tal autoridade constitui de fato uma característica central, como afirma, dos sistemas jurídicos "da França, Espanha, Inglaterra, Escócia, Turquia, Moscóvia, Tartária, Pérsia, Etiópia, Índia e de quase todos os reinos da África e Ásia" (p. 222). E, segundo a metodologia que orientou seus estudos, estabelecer tal argumento com esse grau de consistência empírica significa constatar realmente que a incorporação desse tipo preciso de autoridade numa sociedade política é uma condição necessária para que ela seja considerada um genuíno Estado.

Além de constituir a característica central do sistema político de Bodin, seu conceito de soberania transformou-se no cerne de uma acirrada controvérsia entre os intérpretes dos *Seis livros da república*. O problema está em determinar em que precisa medida ele pretendia que os poderes do soberano fossem considerados absolutamente ilimitados. Entre os comentaristas mais antigos, ocorre o consenso, para usarmos a fórmula de Gierke, de que Bodin "extinguiu por completo a idéia de um Estado constitucional".[41] Contudo, pode-se argumentar que, se examinarmos a análise de Bodin tendo em mente os freios tradicionais de *la police, la religion* e *la justice*, constataremos que diversos e significativos elementos dessas limitações ao absolutismo ainda parecem ser deliberadamente conservados por ele.[42]

Como nas obras dos primeiros legistas, existe um aspecto do freio de *la police* que sem dúvida alguma permanece nos *Seis livros da república*: a limitação imposta pelas *Leges Imperii*, as duas leis fundamentais da França, "que tratam do estado do reino e do estabelecimento do mesmo" de modo a que "o príncipe não possa tirar-lhes o mérito" (p. 95). A primeira é a lei sálica, garantindo a sucessão ao trono pela linha masculina, que Bodin defende no livro VI com a afirmação, nos moldes de Knox, de que "a direção e o governo por mulheres são diretamente contrários à lei da natureza" (p. 746; cf. pp. 753-4). A outra lei estipula que mesmo numa monarquia absoluta o governante desfruta "apenas o uso" e nunca a verdadeira propriedade do domínio real (p. 653). Isso, por sua vez, significa que "todos os monarcas e Estados têm como lei geral e incontestada" que as terras concedidas ao soberano para permitir-lhe "viver por seus próprios meios" não podem licitamente ser hipotecadas, alienadas ou vendidas, pois representam uma parte da "fazenda pública" e, como tal, devem ser "santas, sagradas e inalienáveis" (p. 651).

Já se afirmou que essa abordagem da lei sobre a alienação do fisco reflete uma confusão de Bodin em sua teoria da soberania (por exemplo, Sabine, 1963, p. 408). Entretanto, ele tem o cuidado de deixar claro que o veto à alienação da fazenda pública foi incluído intencionalmente em sua definição de soberania. Assim, depois de admitir que o soberano deve poder dispor de recursos materiais para governar, argumenta que tais valores devem ser-lhe entregues na forma de uma concessão especial, pois não se pode supor que ele próprio os possua. Em vista dessas pressuposições, não há confusão quando se conclui que nem mesmo um soberano absoluto pode alienar os bens que lhe são atribuídos por essa via. Como esses são anexados à soberania e não ao soberano, conservam a condição de fazenda pública, nunca se tornando propriedade privada do soberano. E, como isso implica que o verdadeiro dono da fazenda pública é, em todos os momentos, a república e não o governante, não há incoerência em concluir que nem mesmo o mais absoluto dos soberanos tem o direito de alienar esses bens públicos, exatamente como também não tem o direito de dispor de qualquer outro bem possuído por seus súditos (cf. Burns, 1959, p. 176).

Além de conservar esse aspecto de *la police*, Bodin continua a salientar uma característica decisiva em que se combinam as restrições de *la religion* e *la justice*. Afirma ele que, embora a *forma* das leis positivas possa não ser nada além da vontade declarada do soberano, o *conteúdo* das mesmas deve, em todos os momentos, permanecer em consonância com os ditames da justiça natural (cf. Lewis, 1968, p. 215). Em conseqüência, o soberano está restrito por uma lei genuína em todos os seus atos públicos, já que é obrigado a considerar as leis da natureza e de Deus seus principais guias para manter um sistema de justiça natural.[43] Essa limitação crucial à vontade do soberano está enunciada, e enfatizada, no capítulo intitulado "Da soberania". Dizer que um governante absoluto está "isento de todas as leis" é não levar em conta "as leis

de Deus e da natureza", pois "todos os príncipes e povos do mundo" devem estar sujeitos a essas ordenações, e jamais pode ser-lhes possível "impugná-las" sem se tornar "culpados de alta traição à divina majestade" (p. 92). Isso significa, efetivamente, que todos os príncipes são com maior rigor do que seus súditos obrigados a obedecer às leis da natureza e de Deus, pois "não podem ser isentos das mesmas, seja pelo Senado, seja pelo povo, uma vez que serão obrigados a comparecer perante o tribunal de Deus todo-poderoso (p. 104). Portanto, afirmar que "os príncipes não estão sujeitos a leis", sem deixar claro que isso jamais se aplica às leis da natureza e de Deus, é "cometer grande afronta contra Deus e a natureza" (p. 104).

Essa doutrina acarreta uma série de implicações que Bodin faz questão de salientar. Uma delas é que todo súdito tem o dever — derivado de sua obrigação prioritária de obedecer às leis de Deus — de desobedecer a todo comando vindo do soberano que seja contrário a essas leis ou às leis da natureza fundamentadas nelas. Esse tópico é abordado no livro III, no capítulo que trata da obediência dos magistrados (pp. 309-25). Bodin continua a afirmar que, mesmo que as ordens do soberano contrariem as leis da natureza e as leis positivas que ele próprio decretou, nunca se pode cogitar de uma resistência legítima por parte de qualquer dos súditos. Insiste até mesmo em que, se "a ordem do príncipe não for contrária às leis de Deus e da natureza", contraditando apenas as leis civis do Estado, o magistrado não tem sequer o direito à obediência passiva, pois "não cabe ao magistrado examinar ou censurar os atos de seu príncipe, ou opor-se às suas ações concernentes a uma lei humana, a qual o príncipe pode achar conveniente revogar" (p. 313). Entretanto, Bodin admite que essa doutrina se aplica apenas à "justiça civil e ao bem-estar público", e não "no caso de tais ordens serem contrárias às leis da natureza" (p. 313). Se o príncipe emite uma determinação que seja contrária a essas leis supremas, continua sendo dever não apenas do magistrado, mas de todo o povo, desobedecer, pois "a honra de Deus" e a necessidade de respeitar as leis da natureza "têm de ser, para todos os súditos, mais elevadas e mais preciosas do que a riqueza, a vida e a honra de todos os príncipes do mundo" (p. 324).

A obrigação que tem o soberano de respeitar os ditames da lei natural também serve para impor uma série de restrições ao seu comportamento, das quais duas são então ressaltadas por Bodin. Apesar de ser o governante *legibus solutus*, ele continua obrigado a honrar seus contratos, inclusive os que firmou com os súditos (p. 106). Isso ocorre porque o dever de cumprir as promessas constitui uma determinação da lei da natureza. E Bodin já havia afirmado que "o príncipe nada tem de superior ao súdito", no que respeita a seu compromisso de acatar essa lei mais elevada (p. 93). Assim, ressalta que "não devemos, pois, confundir as leis com os contratos dos príncipes soberanos".

Enquanto as leis dependem "da vontade e da preferência daquele que detém a soberania", todo contrato "entre o príncipe e seus súditos é mútuo, o que obriga reciprocamente ambas as partes, de modo que uma não pode voltar atrás em prejuízo ou sem o consentimento da outra" (p. 93).

Bodin salienta, ainda, a obrigação do soberano a respeitar a propriedade privada dos súditos como um direito inalienável. Essa restrição ao *Imperium* pelo *dominium* decorre de sua convicção de que a unidade familiar constitui a origem e a essência da república. Imaginar uma república sem famílias, afirma, é como imaginar "uma cidade sem casas" (p. 8). Mas, se não podemos concebê-la sem famílias, tampouco podemos imaginá-la sem propriedade privada, pois "a comunidade de todas as coisas" seria "incompatível com o direito das famílias", as quais precisam conservar sua propriedade a fim de manter a existência material (p. 11). A objeção — tantas vezes delineada, a essa altura, por autores de filiação escolástica — de que as leis da natureza parecem apontar para uma posse dos bens por uma comunidade original é descartada com energia, sob o argumento de que um dos mandamentos do Decálogo "expressamente nos proíbe de roubar" (p. 11). Isso é considerado prova de que a propriedade privada constitui de fato um pressuposto da lei natural e, portanto, de que o ideal platônico de uma "comunidade de todas as coisas" se fundamentava num equívoco. Para Bodin, os mandamentos do Decálogo revelam, ao contrário, que todos os Estados devem ter sido "apontados por Deus", a fim de tornar comum o que é verdadeiramente comum, ao mesmo tempo que reservam, "a cada homem em particular, o que a ele em particular pertence" (p. 11).

A repercussão desses pressupostos na relação entre *Imperium* e *dominium* se vê exposta num capítulo decisivo, que tem por título "Da soberania". Em primeiro lugar, Bodin reitera que nada "é mais estritamente proibido pelas leis de Deus do que roubar e despojar outros homens de seus bens" (p. 109). A seguir, lembra-nos de que mesmo "um príncipe soberano não pode extinguir as obrigações" impostas pelas "eternas leis da natureza" (p. 109). Assim, conclui que os que afirmam que "um príncipe soberano tem o poder de tomar, pela violência, os bens de outros homens" estão pregando uma doutrina diretamente contrária às leis de Deus (p. 109). Nem o mais absoluto dos soberanos jamais pode ter o direito de "tomar ou dar os bens de outro homem sem o consentimento do proprietário" (p. 110). Portanto, deve-se entender que os que citam a máxima "tudo deve ser do príncipe" se referem, simplesmente, ao "poder e à soberania", pois mesmo na mais absoluta das monarquias "a propriedade e a posse dos bens de cada homem" ainda deve ser "reservada a ele próprio" (p. 110).

Como Bodin é forçado a reconhecer, essa defesa da propriedade privada acarreta uma conseqüência prática um tanto incômoda para sua teoria da

soberania absoluta. Se é contrário às leis de Deus que um soberano se apodere dos bens de seus súditos, parece que a imposição de tributos equivaleria a um ato de confisco, impossível de se justificar a menos que, por algum motivo, o súdito resolvesse aprová-lo. Bodin não procura esquivar-se a essa decorrência de seu argumento, sustentando — coerentemente — que toda tributação requer um consentimento explícito, e que novos impostos devem ser evitados sempre que possível. Essa foi a postura que adotou publicamente ao ser eleito membro dos Estados Gerais em 1576 — honra essa que menciona diversas vezes nos *Seis livros da república*, com um orgulho um tanto cômico. As reuniões da assembléia se viram dominadas pelas tentativas do rei Henrique III para levantar fundos, e Bodin parece ter perdido o favor crescente de que desfrutava na corte na medida em que insistiu, em sucessivos discursos, na necessidade de que os deputados impugnassem todo aumento de impostos (Ulph, 1947, p. 292; cf. p. 289). Suas razões para defender tal opinião são explicitadas no decorrer do longo capítulo intitulado "Do tesouro", no final dos *Seis livros* (pp. 649-86). Ele começa admitindo que, quando uma república se vê "subitamente oprimida pelo inimigo ou por algum acidente inesperado", o ônus "então imposto aos cidadãos" é "religioso e pio", pois de outro modo a república poderia ver-se "arruinada por completo" (p. 663). Mas continua alertando os reis da França que, como a propriedade é um direito assegurado pela lei da natureza, nem mesmo os príncipes mais absolutos têm autoridade "para fazer qualquer imposição" aos súditos, "nem revogar esse direito sem o consentimento dos mesmos" (p. 665). E acrescenta que "nada é causa mais rápida de mudanças, sedições e ruína dos Estados que os gravames e impostos excessivos" — fato que, a seu ver, é claramente ilustrado pela revolta então em ebulição nos Países Baixos.[44]

Assim, parece clara, se nos concentrarmos no modo como Bodin tratou os tradicionais freios de *la police*, *la religion* e *la justice*, a constatação de como continuam presentes diversos elementos constitucionalistas, mesmo na estrutura aparentemente monolítica dos *Seis livros da república*. Entretanto, fica da mesma forma claro que, entre a publicação do *Método para a fácil compreensão da história*, em 1566, e a dos *Seis livros da república*, uma década mais tarde, Bodin mudou decisivamente de opinião com respeito aos direitos dos súditos.[45] Na segunda dessas obras, ele deliberadamente retira todas as salvaguardas constitucionais específicas que procurara impor no *Método*, e se refugia, com evidente temor, numa defesa muito mais inflexível do absolutismo régio.[46]

Além de defender as *Leges Imperii*, Bodin oblitera por completo o freio de *la police* no texto dos *Seis livros*. Como vimos, a essência desse freio fora

a alegação de que o rei tem de ser limitado pelas leis consuetudinárias — tanto assim que a França fora classificada por Seyssel como um exemplo de Estado misto. Bodin passa agora a afirmar que os que descrevem a monarquia francesa como "mista e composta dos três tipos de organização política" estão emitindo "uma opinião não apenas absurda, mas também fatal", pois "constitui alta traição tornar um súdito igual a um rei" (p. 191). A seu ver, as leis e os costumes devem ser tão completamente distintos que descarta por completo a idéia de que os costumes possam impor limitações ao direito de legislar. Bodin reconhece que muitos tendem a supor que "os costumes têm quase a força de leis", embora "não dependam da decisão ou do poder do príncipe soberano" (p. 160). Mas agora rejeita prontamente ambos os argumentos implícitos nessa idéia (p. 160). O poder do costume não é de modo algum igual ao da lei, pois "o costume apenas vigora por ser tolerado, e enquanto aprouver ao príncipe soberano", que, por sua vez, detém a única autoridade para converter em lei um costume, "dando-lhe sua ratificação". Além disso, o poder do costume inquestionavelmente depende do príncipe, uma vez que "toda a força da lei e do costume emana do poder daquele que detém a soberania em uma república" (p. 161).

Além de remover o freio de *la police*, Bodin a seguir elimina todas as restrições específicas que, na década de 1560, os teóricos constitucionalistas haviam revivido em sua oposição aos legistas, as quais haviam discutido sob as denominações de *la religion* e *la justice*. O próprio Bodin afirmara, no *Método*, que o governante sempre necessita do consentimento dos Três Estados para alterar qualquer costume ou forma de proceder estabelecidos. Agora, passa a sustentar que, embora as leis da França usualmente só tenham sido mudadas "após uma assembléia geral dos Três Estados", nunca é "necessário que o rei dependa de seu parecer", e sempre lhe é facultado "fazer o contrário do que eles requerem, se assim o exigir a razão natural e a justiça" (p. 95). Com exceção do poder de negar o consentimento à tributação, os Três Estados não possuem autoridade "alguma para comandar, determinar ou expressar senão aquilo que apraz ao rei querer ou não querer" (p. 95). Assim, quando o rei da França — ou Espanha, ou Inglaterra — convoca os Três Estados, está apenas reconhecendo que "é uma cortesia" da tarefa de legislar "fazê-lo com a simpatia do Senado". Nunca existe a implicação de que "o príncipe soberano esteja adstrito a tal aprovação, ou de que não possa decretar uma lei sem a autorização e o consentimento dos Estados ou do povo" (p. 103).

Finalmente, Bodin fizera questão de salientar no *Método* as limitações legais (em oposição às representativas) aos poderes da Coroa francesa. Citara três restrições, que na obra posterior foram deliberadamente retiradas. Afirmara, em primeiro lugar, que o rei estava comprometido pelo seu juramento

da coroação. Entretanto, na época em que escreveu *Os seis livros*, está evidente que Bodin se sentia alarmado ante as implicações a que poderia dar margem sua doutrina, que fora explorada, naquele meio tempo, pelos revolucionários calvinistas. Beza e Hotman, citando o juramento dos aragoneses, interpretaram-no como uma afirmação de que o povo tem o dever de obedecer aos governantes apenas enquanto esses mantêm suas promessas — e, "se não, não" (Giesey, 1968, pp. 20-4). Bodin faz referência ao juramento nos *Seis livros*, argumentando que os que o citaram com o intuito de "gerar uma confusão entre as leis e o contrato do príncipe" cometeram perigoso erro (p. 92). O único modo pelo qual se pode limitar a conduta de um soberano legítimo é por meio de sua obrigação de agir conforme "requerem a correção e a justiça" (p. 94). Isso, por sua vez, significa que todo "príncipe soberano" deve sempre ser livre, sem incorrer na acusação de perjúrio, para "tornar sem efeito ou nulos" quaisquer juramentos ou promessas que possa ter feito, sempre que julgar haver cessado "a razão e a eqüidade dos mesmos" (p. 94). Eliminar esse poder irrestrito e afirmar que "os príncipes devem estar sujeitos por juramento a acatar as leis e os costumes do país" significa nada mais, nada menos do que "aniquilar todos os direitos da soberana majestade" (p. 101).

Bodin também sustentara, no *Método*, que o Parlamento de Paris tinha o direito de vetar qualquer legislação proposta, de modo que todas as ordens injustas do rei sempre estariam sujeitas a ser "descartadas" pela corte (p. 254). Mas, pela época em que publicou *Os seis livros*, já mudara de idéia, passando a considerar essa uma "falsa opinião", além de danosa (p. 323). Nesse meio tempo, ele se dera conta de que um dos principais argumentos à disposição dos que desejavam "pegar em armas contra seu príncipe" era a sugestão de que os juízes têm o direito de recusar-se a "validar e pôr em execução os editos e ordens do príncipe" (p. 323). Agora, Bodin está disposto a sustentar que tal doutrina não é apenas "contrária à justiça e à lei", mas deriva de uma compreensão totalmente errônea da história constitucional da França. Ele identifica as origens da verdadeira relação entre a Coroa e o Parlamento no reinado de Filipe, o Belo, que "o transformou num tribunal comum" para "retirar-lhe o poder de lidar com os assuntos de Estado" (p. 266). O próximo passo decisivo se deu quando o rei "recomendou à corte que apenas se ocupasse das decisões de controvérsias e da administração equitativa da justiça", alertando os representantes para que "não se tornassem tutores do rei ou protetores do Reino" (p. 266). Essa mesma relação foi finalmente confirmada no reinado de Francisco I, quando esse rei emitiu um decreto "pelo qual o Parlamento de Paris foi proibido", em qualquer situação, de "questionar as leis ou decretos provenientes do rei, concernentes a assuntos de Estado" (p. 267).

O terceiro e último freio legal que Bodin salientara no *Método* fora a independência dos juízes e a impropriedade de exonerá-los do cargo, exceto

nos casos de crimes graves. Nos *Seis livros*, ele ainda sustenta que todos os magistrados devem ter a garantia de estabilidade no cargo, mas agora é de opinião que seus poderes têm de ser inteiramente dependentes dos do príncipe soberano. Essa questão é discutida em pormenores no livro III, no capítulo intitulado "Do poder e autoridade do magistrado", no qual mais uma vez é examinado o debate entre Azo e Lothair (pp. 325-42). Ao escrever o *Método*, Bodin cautelosamente se inclinara em favor de Azo, mas agora deixa bem claro que o modo correto de "decidir a questão geral" entre esses dois autores consiste em reconhecer que todos os "magistrados e comissários" são "meros executores e ministros das leis e dos príncipes", e nunca senhores de uma autoridade independente ou, "pessoalmente, detentores de poder nessa esfera" (p. 333). O tema é sintetizado, por fim, no início do importante capítulo sobre o conceito de soberania. Embora um soberano sempre possa querer delegar sua autoridade, em todas as ocasiões deve ser-lhe facultado "tomar a si o exame e a decisão das coisas de que incumbira seus magistrados ou funcionários" e, a qualquer época, "retirar-lhes o poder que lhes fora concedido em virtude de sua comissão ou instituição, ou permitir-lhes que o exerçam apenas enquanto isso lhe aprouver" (p. 85).

Essa defesa da soberania legislativa pessoal e absoluta teria uma influência imediata e extremamente poderosa. Já em 1580, Gabriel Harvey observava que "é impossível investigar os estudos de um erudito" sem constatar, com uma probabilidade de dez para um, que ele está lendo Le Roy sobre Aristóteles ou *Os seis livros da república* de Bodin.[47] Nesse mesmo período, a abordagem bodiniana da soberania foi adotada por numerosos teóricos políticos franceses, entre eles Jean Duret, François Grimaudet e Pierre Gregoire e, um pouco mais tarde, Pierre de Belloy, Jacques Hurault, François Le Jay e Louis Servin (Church, 1941, pp. 245-6). A essa lista devemos acrescentar os nomes de dois escoceses afrancesados, Adam Blackwood e William Barclay. Ambos empregaram esses argumentos especificamente contra os autores que Barclay chamou "monarcômacos", ou regicidas, e em especial contra seu compatriota George Buchanan, o mais radical de todos os revolucionários calvinistas. Em conseqüência desse ataque, Barclay foi posteriormente apontado por Locke no final do *Segundo tratado* como um dos maiores "defensores" do "poder e do caráter sagrado dos reis", denominação a que, na época, também faziam jus todos os outros pensadores franceses que se mostraram partidários do absolutismo (p. 437). Todos eles começam adotando a premissa de Bodin segundo a qual, em todo Estado, uma forma absoluta de soberania legislativa tem, por definição, de estar localizada num ponto determinado. A isso acrescentam a idéia — de origem protestante — de que todas essas potestades são diretamente ordenadas por Deus, de modo que oferecer resistência ao rei equivale a resistir à vontade divina (cf. Church, 1941, pp. 244-5). Com a

união desses dois argumentos, o conceito tão característico do "direito divino" dos reis finalmente se vê articulado, e pode-se considerar consumado o ponto de vista que mais tarde seria celebrizado por Bossuet na França e sir Robert Filmer na Inglaterra. Assim, quando cessaram as guerras religiosas, estavam firmemente assentados os alicerces da ideologia que depois seria utilizada para legitimar o absolutismo maduro do *grand siècle*.

18
O DIREITO DE RESISTIR

A REJEIÇÃO À REVOLUÇÃO POPULAR

Em 1562, quando as guerras religiosas eclodiram, o príncipe de Condé, na qualidade de líder dos huguenotes, publicou uma *Declaração* justificando sua decisão de recorrer à luta armada (Caprariis, 1959, p. 100, nota). Argumentava que, por ter entrado em Paris no comando de um exército, os Guise haviam "submetido ao cativeiro a vontade da rainha", usurpando, desse modo, o governo legítimo, "com o único intuito de dispor do Reino como lhes aprouvesse" (pp. 229, 231). Condé, por sua vez, alegava que, ao pegar em armas, visava tão-somente a "buscar, por todos os meios legítimos", "colocar em plena liberdade as pessoas do rei e da rainha" e, dessa forma, "defender o respeito aos editos e ordenações da majestade real" (p. 232). A *Declaração* termina afirmando que, como os Guise estão procurando "intimidar o conselho régio com ameaças e força", constitui dever de todos os "bons e leais súditos" tomar em armas: com isso estarão "sustentando a autoridade do rei e da rainha" contra as tentativas dos "sediciosos rebeldes" para "arruinar toda a república" (pp. 229, 232, 233-5).

Considerando as restrições que cerceavam as ações dos huguenotes, é fácil entender a justificativa estritamente limitada e cuidadosamente constitucional apresentada por Condé para a resistência armada. Grupo minoritário, empenhado em conquistar aliados e ansioso por apaziguar os católicos moderados, os huguenotes precisavam ver-se em condições de repudiar da forma mais explícita possível o forte legado do calvinismo revolucionário, em especial a sugestão de que poderia ser lícito — como haviam afirmado Ponet, Goodman e Knox — que todo o povo fiel a Deus se insurgisse, numa rebelião espontânea, contra um governo idólatra. Com essa idéia, Hotman escreveu a Calvino em dezembro de 1558 para assegurar-lhe que "todos ficaram satisfeitos com as cartas em que declarais, nos termos mais explícitos, vossa indignação" ante os textos sediciosos de Goodman e Knox.[1] Calvino assim se

dissociou por completo das várias conspirações que andavam maquinando, na França, seus seguidores mais irresponsáveis. Quando o Conselho genebrino descobriu, no início de 1558, provas de uma conjuração que estava sendo planejada em Bordeaux, frustrou-a, informando as autoridades francesas (Kingdon, 1956, p. 68). E em 1560, na ocasião em que diversos refugiados da malograda conspiração de Amboise alegaram que a liderança genebrina aprovara a tentativa de golpe de La Renaudie contra o governo francês, Calvino e Beza reagiram abrindo contra eles um processo por difamação, e prevenindo-se desse modo em face de futuras insinuações sobre sua presumida cumplicidade (Kingdon, 1956, pp. 69, 71).

A melhor prova dessa preocupação da liderança huguenote em repudiar as idéias de revolução popular está em sua reação ao único tratado publicado na década de 1560 que conclamava todo o povo fiel a Deus a uma revolta geral contra a impiedade do governo francês. Ele foi escrito por Condé em nome dos huguenotes, em 1563, em meio ao entusiasmo que marcou a tomada da cidade de Lyon, com Pierre Viret chegando para assumir a função de pastor, e Soubise sendo nomeado governador huguenote, em franco desafio às autoridades régias (Doucet, 1939, pp. 417-20). O título do tratado, que na versão francesa foi publicado sem indicação de autor, era *A defesa civil e militar dos inocentes e da Igreja de Cristo* (Caprariis, 1959, p. 113). Como observa Kingdon, os argumentos nele expostos parecem ter sido "mais radicais do que quase todas as outras primeiras exortações dos protestantes à resistência", pois o direito de resistência atribuía-se à população como um todo, e não, como soía acontecer, às autoridades constituídas (Kingdon, 1967, p. 153). Os huguenotes que haviam assumido o controle da cidade reagiram horrorizados a essa publicação. Viret divulgou uma denúncia pública da obra, enquanto Soubise decretou pena de morte para quem fosse apanhado vendendo o livro e exigiu que todas as cópias fossem recolhidas e queimadas (Kingdon, 1967, pp. 154-5). Aparentemente suas ordens foram seguidas ao pé da letra, pois hoje em dia não é possível encontrar cópia alguma da *Defesa civil e militar dos inocentes e da Igreja de Cristo*, e somente conhecemos seu conteúdo por intermédio de uma réplica que Charles Du Moulin se viu forçado a publicar depois que um de seus numerosos inimigos insinuou, incorretamente, que ele fora o verdadeiro autor do texto (Caprariis, 1959, p. 113, nota).

Contudo, no decorrer da década de 1560, foi se tornando cada vez mais difícil para os huguenotes manter a ficção de que se limitavam a defender o governo legítimo contra a usurpação dos Guise. Em 1567, os preparativos militares da rainha-mãe Catarina levaram Condé a entrar em pânico e partir para a franca hostilidade, tentando aprisionar o rei e sitiar Paris (Salmon, 1975, pp. 169-70). Após o fracasso dessa aventura, Catarina e os huguenotes passaram a considerar-se com crescente desconfiança recíproca (Mercier,

1934, pp. 236-7). Condé publicou outro manifesto, bem mais ameaçador, no qual invocava os argumentos já então sendo elaborados pelos constitucionalistas radicais, alegando que a constituição fundamental da França estava sendo deturpada pela conduta do governo (Salmon, 1975, p. 170). Os mesmos argumentos aparecem repetidas vezes em numerosos tratados anônimos publicados em 1567-8, inclusive num *Protesto* que deplora terem os franceses perdido sua liberdade, e num *Discurso* que afirma que o verdadeiro governo da França, então em processo de usurpação, possuíra original e legalmente um caráter misto.[2] Por fim, está claro, por indícios intrínsecos, que o maior e mais radical tratado huguenote sobre a constituição fundamental da França — *Francogália*, de Hotman — também foi escrito nessa época, embora somente viesse a ser publicado em 1573.[3]

Todas as tentativas de conciliar a resistência ativa com a defesa da monarquia finalmente se viram postas de lado depois do massacre generalizado de protestantes, realizado por toda a França em fins de agosto de 1572. O reduto huguenote de La Rochelle prontamente abjurou sua lealdade à Coroa, e nesse ato de desafio foi seguido por diversas cidades do Sul (Léonard, 1965-1967, II, pp. 145-6). Em apenas um ano, o Languedoc praticamente se transformou num enclave huguenote no Reino, operando seu próprio sistema federativo de governo e exigindo reconhecimento e tolerância (Neale, 1943, pp. 83-4). No mesmo período, a necessidade de legitimar esse ataque direto à monarquia Valois fez destacarem-se os textos clássicos do pensamento político revolucionário dos huguenotes. O primeiro deles foi o de Hotman, *Francogália*. Hotman fugira para Genebra no início de outubro de 1572 — para nunca mais retornar à França — depois de escapar por pouco à chacina em Bourges (Kelley, 1973a, pp. 218-9). Imediatamente se pôs a aprimorar o rascunho de *Francogália*, e em junho de 1573 obteve das autoridades genebrinas licença para publicar a obra (Giesey e Salmon, 1972, p. 50). Está evidente que, enquanto revisava o manuscrito, foi consultado por Theodore Beza, que pela mesma época começava a escrever seu tratado *O direito dos magistrados*, publicado em francês no início de 1574 e em latim em 1576, e que guarda uma certa semelhança com *Francogália*.[4] Posteriormente, ainda em 1574, surgiram três outros tratados importantes, todos em francês e de autores cujas identidades permanecem ignoradas. O primeiro deles foi um diálogo intitulado *O político*. O segundo — também na forma de diálogo — denominava-se *O despertador*,[5] ao passo que o terceiro, *Discursos políticos*, foi de todos o mais revolucionário, apresentando uma teoria da resistência mais anárquica do que todas as outras obras do pensamento político huguenote.[6] Dois anos mais tarde, Simon Goulart (1543-1628), que sucederia a Beza em Genebra, publicou em três volumes uma série de *Memórias do Estado da França sob Carlos IX*,[7] na qual numerosos tratados revolucionários foram reimpressos e assim conheceram mais

ampla difusão; entre eles incluíam-se *O direito dos magistrados*, *O político* e *Discursos políticos*, além de uma tradução francesa de *Francogália*, baseada na segunda edição em latim, bastante ampliada, que Hotman publicara em 1576 (Giesey e Salmon, 1972, p. 82). No ano seguinte foi publicado *O rebate*, um relato anônimo sobre o Dia de São Bartolomeu, que parece ter exercido grande influência sobre as idéias que os protestantes viriam a ter acerca do significado e das causas da chacina (Sutherland, 1973, pp. 318, 325). Finalmente, passados dois anos ocorreu a publicação da maior e sem dúvida mais célebre contribuição à teoria revolucionária huguenote, com a *Defesa da liberdade contra os tiranos*, de Philippe du Plessis Mornay (1549-1623), obra que apresenta o mais completo sumário de todos os principais argumentos desenvolvidos pelos "monarcômacos" huguenotes na década de 1570.[8]

Embora o principal objetivo desses tratados fosse — inquestionavelmente — justificar um ataque direto à monarquia Valois, é importante acrescentar que, mesmo depois dos massacres de 1572, os huguenotes ainda se preocupavam em repudiar o mais possível quaisquer elementos populistas ou insurrecionais presentes no legado do pensamento político calvinista. Embora seu interesse maior fosse o de exortar seus correligionários a tomar em armas, precisavam também ampliar sua base de apoio entre os não-protestantes e minimizar tanto quanto possível a crescente hostilidade dos católicos moderados, cujas simpatias vinham perdendo a cada dia — como vimos no caso de observadores como Montaigne — em razão da contínua tendência à anarquia. Em decorrência dessas pressões conflitantes, embora os líderes huguenotes agora desejassem instilar em seus seguidores a idéia do direito à resistência ativa, continuaram, ao mesmo tempo, a salientar na medida do possível o caráter limitado, constitucional e essencialmente defensivo de seu apelo às armas.

Cuidaram, antes de mais nada, de excluir toda idéia de resistência por parte de indivíduos ou mesmo de todo o conjunto do povo. É verdade que, num dado momento, vemos expressar-se uma certa impaciência ante a incondicional exclusão do tiranicídio que se nota nessa postura. O autor dos *Discursos políticos* assim escarnece dos "chamados teólogos e pregadores" que pressupõem que ninguém jamais pode licitamente executar um tirano "sem uma especial revelação de Deus". E afirma que, "nessa cabal proibição a esse meio" de libertar um povo da opressão, ele nada encontra "de consistente, em nenhum de seus argumentos" (fo. 293a). Entretanto, tal crítica é excepcional, pois mesmo na *Defesa*[9] de Mornay, o mais coerente em sua militância entre todos os principais tratados revolucionários, a legitimidade do tiranicídio apenas é mencionada como uma possibilidade remota, e abordada com extrema cautela. Mornay admite, é claro, que "por meio de sua divina justiça" Deus pode às vezes "enviar-nos um Jeú" para "derrubar os tiranos e deles nos libertar" (S., p. 214). Mas salienta várias vezes que, "onde Deus não

falou" dessa forma, todo homem que se sentir "chamado" a incumbir-se de tão grave tarefa "deve ser extremamente circunspecto e ponderado", pois corre o terrível risco de "poder julgar que é Deus" e, assim, ser levado a "conceber futilidades e gerar mentiras" em vez de servir como genuíno instrumento de justiça (F., p. 156).

Todos os demais teóricos huguenotes tratam do problema do tiranicídio com cautela ainda maior, baseando seus argumentos na tradicional distinção entre tiranos por usurpação e tiranos por exercício. Como alerta Beza em *O direito dos magistrados* — uma abordagem representativa dessa questão —, existe "uma diferença enorme entre esses dois casos" de governo opressor (p. 109).[10] O tirano por usurpação é aquele que "por força ou fraude" usurpou "um poder que não lhe pertence por lei" e, em conseqüência, não tem o direito legal de governar (p. 105). Isso torna lícito que "qualquer cidadão privado" venha a "exercer toda a sua força para defender as instituições legítimas de seu país" e, assim, resistir a todo tirano "cuja autoridade não seja legítima" (p. 107). Mas a situação se torna bem mais complicada no caso de um tirano que, como expressa Beza, é um genuíno "magistrado soberano" que, "quanto ao mais, é legítimo" (p. 108). Nesse caso, é necessário poder alegar uma clara "competência" para resistir, como a que talvez fosse possível atribuir aos magistrados ou aos representantes do povo (pp. 102, 129). Entretanto, essa é uma alegação que nenhuma "pessoa privada" poderia enunciar legitimamente, pois o povo nunca é "autorizado" a tomar as leis em suas próprias mãos (p. 129). Disso decorre que os cidadãos individuais, e até mesmo o povo como um todo, "não têm outro remédio" contra o tirano por exercício afora o da "penitência e paciência acompanhadas de orações". Qualquer outro recurso está fadado a incorrer "no risco do castigo de Deus" (p. 129).

Outro modo pelo qual os huguenotes procuraram insistir, mesmo depois de 1572, no caráter puramente defensivo de sua resistência foi ressaltando sempre que possível que haviam sido forçados a renegar sua lealdade à Coroa em razão da extrema vileza do governo de Catarina de Médici. Deram livre trela ao boato — difundido por Christopher Marlowe em sua peça *O massacre de Paris* — de que o massacre de são Bartolomeu fora uma conspiração cuidadosamente planejada, executada com o intuito deliberado de exterminar os protestantes franceses (Sutherland, 1973, p. 314). Um dos primeiros exemplos dessa acusação encontra-se em *O despertador*, que acrescenta a exagerada suposição de que mais de 100 mil huguenotes teriam sido assassinados no verão de 1572 (pp. 45-71, 78). Goulart adicionou ainda mais exageros em suas *Memórias*, em especial na parte intitulada "Preparativos para os massacres". Afirma, nessa passagem, que "os terríveis planos" contra os huguenotes haviam sido tramados desde a paz de Saint-Germain, em 1570, sendo mais tarde aprovados em três reuniões do Conselho convocadas pelo rei e Catarina

de Médici nos primeiros meses de 1572 (fos. 265-9). De modo mais geral, diziam os huguenotes que os massacres apenas representavam o clímax de um conjunto ímpio e maquiavélico de políticas que já vinham sendo postas em prática por Catarina e seu governo (cf. Kelley, 1970b). Catarina, naturalmente, era a filha do homem a quem Maquiavel dedicara *O príncipe*. Por isso seus inimigos não sabiam resistir à atraente suposição de que agora todo o governo da França estava sendo dirigido, como proclamou La Noue em seu sexto *Discurso*, sob a influência dos "deploráveis e infames métodos" de Maquiavel (p. 160). A seção histórica do *Despertador* denuncia continuamente "as opiniões de Maquiavel" por constituir "uma perniciosa heresia em assuntos de Estado", asseverando que "o rei foi verdadeiramente persuadido pelas doutrinas de Maquiavel" a exterminar os huguenotes (pp. 21, 37). A mesma acusação é feita pelo autor do *Rebate*, que introduz o argumento com uma longa dissertação, tipicamente humanista, sobre a forma de educação necessária para incutir num príncipe bom os hábitos da prudência e virtude (fos. 21a ss.). Essa forma é então contrastada com a educação que ele afirma ter a rainha Catarina prescrito para os filhos, os quais "aprenderam suas lições", afirma-se, "sobretudo nos tratados do ateu Maquiavel", cuja obra *O príncipe* teria sido "o guia das ações da rainha-mãe" e o principal meio de instrução do jovem rei "sobre os preceitos mais condizentes a um tirano" (fo. 33a).

Essas denúncias não tardaram a compor um gênero especial de retórica antimaquiavélica, que conseguiu soterrar a reputação de Maquiavel como cientista político respeitável — a qual Bodin ainda se dispunha a reconhecer sem hesitação alguma — sob uma avalanche de cruéis invectivas e injúrias. Um dos primeiros exemplos dessa tendência foi o *Discurso maravilhoso* sobre os dotes "maquiavélicos" de Catarina de Médici, obra anônima atribuída a Henri Estienne,[11] publicada pela primeira vez em 1575 e posteriormente reimpressa nas *Memórias* de Goulart. O livro começa afirmando que, "entre todas as nações, a Itália merece o troféu pela argúcia e velhacaria", e a seguir aponta como essa "ciência da trapaça", originalmente aprimorada na Florença de Maquiavel, estava sendo importada para a França por Catarina e seus conselheiros, convertendo a rainha em "um modelo de tirania em todos os seus atos públicos" (fos. 423a, 424a). Mas o principal exemplo desse gênero é obviamente o livro *Anti-Maquiavel*, de Innocent Gentillet (1535-1588), publicado pela primeira vez em francês em 1576, quatro anos depois de ele ter fugido para Genebra como refugiado do massacre de são Bartolomeu (Rathé, 1965, pp. 186-91). Essa longa e colérica diatribe parece ter exercido importante papel na constituição da reputação vulgar de Maquiavel, da qual nunca se livrou por inteiro: a do autor puramente satânico de livros didáticos sobre como deve viver um tirano (cf. Meinecke, 1957, pp. 54-6;

Raab, 1964, pp. 56-9). Embora Gentillet em parte procure reafirmar as tradicionais concepções de *la police, la religion* e *la justice*, seu objetivo principal, como já vimos, é denunciar as perversas "máximas" que alega — muitas vezes tendenciosamente — ter extraído de *O príncipe* e dos *Discursos*. Depois de estabelecer, de um modo a seu ver satisfatório, que "a principal intenção de Maquiavel consiste em instruir o príncipe sobre os meios de tornar-se um tirano completo", Gentillet passa a sustentar que os massacres de Vassy e são Bartolomeu foram conseqüência direta da influência de Maquiavel sobre Catarina de Médici e seu governo (pp. 269, 444-5, 473). Essa acusação é explicitada sobretudo no "Prefácio" do livro I, que lamenta em tom amargo "a supressão das boas leis estabelecidas do Reino" e sua substituição pelas "doutrinas de Maquiavel", postas em prática "pelos atuais governantes italianos da França" (pp. 38-9). A mesma idéia é repetida na primeira epístola, que justifica toda a obra argumentando que o exame das doutrinas de Maquiavel servirá também como "uma indicação da fonte" dos "infames vícios que ora deitam raízes" no governo da França.

Conferida essa ênfase à tirania governamental, os huguenotes foram capazes de apresentar sua decisão de resistir como nada mais que um ato necessário, e portanto legítimo, de autodefesa. Vários tratados publicados logo após o massacre de 1572 concentram-se quase exclusivamente nesse tema. Essa é a primeira questão abordada em *Saber se é lícito os súditos defenderem-se contra o magistrado para sustentar a verdadeira religião cristã*, um breve panfleto anônimo publicado em 1573 e reimpresso nas *Memórias* de Goulart. O texto garante, em nome dos huguenotes, que "em momento nenhum fomos os agressores nas quatro guerras civis travadas pela causa da religião". Toda a culpa pelo conflito é atribuída a "nossos adversários", de quem se diz ter "violado todos os direitos" na "condução de seu governo", acarretando, dessa maneira, uma política de retaliação (fo. 239b). Idêntica alegação compõe o tema de uma *Declaração* anônima — também reimpressa por Goulart — que veio a lume, pela primeira vez, em 1574. A resistência de La Rochelle é justificada afirmando-se que os huguenotes haviam sido colocados em "uma situação insuportável", tomando armas apenas em legítima defesa "contra os desígnios dos que desejavam destruí-los" (fos. 39a-b). Mais uma vez, o governo é apresentado como o agressor, garantindo-se que os huguenotes tiveram bons motivos para "sentir-se ameaçados" pela possibilidade de "outro massacre generalizado" (fo. 43a). E novamente isso teria obrigado os huguenotes a se defender, "não dispondo de outra saída a não ser pegar armas", pois não contavam com outro meio de garantir sua "preservação comum" contra a ameaça de total aniquilação pelos tiranos e idólatras que os governavam (fo. 43a).

A providência que os huguenotes tomaram logo a seguir, mais positiva, consistiu em tentar desenvolver o legado do calvinismo revolucionário de modo a atender às suas duas necessidades ideológicas mais prementes, sobre as quais já discorremos. Por um lado, para eles era essencial elaborar uma ideologia capaz de justificar a resistência com base em razões de consciência, pois precisavam tranqüilizar seus seguidores quanto à legitimidade de se envolver numa revolução contra o governo estabelecido. Por outro, era igualmente essencial produzir uma ideologia de oposição mais constitucionalista e menos puramente sectária, pois eles sem dúvida necessitavam ampliar sua base de apoio para ter uma chance de vencer o equivalente jurídico a uma batalha campal contra a monarquia Valois.

Para atender a essas duas necessidades contrastantes, os huguenotes começaram tentando constituir uma teoria que se fundasse no constitucionalismo da década de 1560, remodelado, porém, por um estilo mais revolucionário. A primeira obra importante a empregar essa abordagem foi *Francogália*, de Hotman. Como professor de direito, Hotman tornara-se um dos principais expoentes do *mos docendi Gallicus*, no decorrer da década de 1560. Nessa época já se convertera ao protestantismo: desde 1547 se inclinava para a aceitação da fé genebrina (Kelley, 1973a, pp. 40-4). Sua contribuição especial como teórico da revolução huguenote consistiu em combinar esses dois papéis, ou seja, em mostrar como um estudo humanista da antiga constituição francesa poderia ser transformado numa ideologia revolucionária a serviço da causa huguenote.

A metodologia de Hotman em *Francogália* deve bastante a outros constitucionalistas radicais da década de 1560. Sua tese básica é que a antiga constituição da França inclui normas para o tempo presente, de modo que uma investigação da "sabedoria de nossos ancestrais ao constituir nossa república" serviria, ao mesmo tempo, para revelar como ela deve ser organizada (pp. 143, 147). Como Hotman garantiria mais tarde, *Francogália* era simplesmente "uma obra histórica, a história de um fato" (Giesey, 1967, p. 585). Assim, seu tratado assume a forma de um relato sobre a constituição, e parece que sua intenção original, ao escrever o primeiro rascunho, em fins da década de 1560, pode ter sido simplesmente a de ampliar os alicerces históricos do argumento antibartolista que ele começara a defender em seu *Anti-triboniano* (Giesey, 1967, pp. 591, 595-6, 610). Entretanto, na época em que Hotman publicou o livro, em 1573, já passara a perceber com plena consciência — e com uma boa dose de erudição tendenciosa — que, se fosse possível mostrar que a constituição detinha originalmente um caráter populista, seria plausível insistir em que os mesmos mecanismos de controle popular deveriam ser

mantidos em todas as épocas. Com a formulação dessa idéia, pode-se dizer que o uso de dados históricos como forma de argumentação política — já prefigurado de distintas maneiras por teóricos como Pasquier e Du Moulin — subitamente atingiu a maturidade. Dali por diante, esse método passou a exercer ampla influência na Holanda e Inglaterra, além da França, e ainda desempenharia um papel importantíssimo na legitimação da crítica, fundamentada na *common law*, que os juristas fariam à monarquia inglesa no início do século seguinte (Pocock, 1957, pp. 30-55; Skinner, 1965).

Em parte, a tese de Hotman é apresentada no mesmo estilo das de outros constitucionalistas da década de 1560. Ele começa destacando que a Coroa deve, sempre, ser controlada pelo freio de *la police*. Ao defender essa idéia, tem em mente, pelo menos em parte, as *Leges Imperii*, que cita em todas as edições de *Francogália*, em especial na versão final de 1586, na qual dedica um capítulo inteiro a essas "leis estabelecidas para restringir os reis" (p. 459). Mas Hotman também leva em conta a concepção (originalmente adiantada por Seyssel) de que o rei é controlado, além disso, pelos costumes e pelas estruturas feudais vigentes na França. Também essa idéia aparece mencionada em todas as edições, em particular na de 1586, na qual Hotman transcreve na íntegra a exposição de Seyssel sobre "as instituições e práticas do Reino que foram sancionadas no decorrer de muitos séculos e confirmadas por costumes há muito existentes" (p. 473). Entretanto, assim como para outros constitucionalistas, também para ele os mais importantes freios aos poderes da Coroa provêm de *la religion* e *la justice* — ainda que sua exposição seja um tanto inusitada, na medida em que desvaloriza por completo as barreiras judiciárias em favor das restrições legislativas. Isso não quer dizer que Hotman descarte por completo a tese de que as cortes possam impor limitações legais à Coroa, pois num capítulo especial, acrescentado à edição de 1586, defende o direito do Parlamento de Paris a garantir que "nem as leis do rei nem seus editos" sejam aceitos "sem ter sido examinados" e "aprovados pelo parecer dos juízes" (p. 459).[12] Mas a atitude geral de Hotman em relação à *noblesse de robe* é de desdenhosa hostilidade — o que não deixa de constituir um fato biográfico interessante, pois seu pai fora um membro muito bem-sucedido dessa classe, servindo no Parlamento de Paris como conselheiro de 1544 até sua morte, em 1555 (Kelley, 1973a, pp. 12-3). Ele prefere conferir maior ênfase ao poder dos Estados Gerais, para assegurar que as ações legislativas do governo permaneçam em conformidade com os ditames de *la religion* e *la justice*. Menospreza os parlamentos, descrevendo-os como nada mais do que uma invenção tardia e usurpadora dos reis Capetos, que se teriam empenhado para que os membros desse "senado espúrio" fossem sempre "confiáveis na hora de atender" às pretensões mais absolutistas da Coroa (p. 505). E, em tom hostil, compara os poderes das cortes com a autoridade muito

maior e mais antiga conferida aos Estados — argumento que já se insinuara no *Método* de Bodin e no segundo volume das *Pesquisas* de Pasquier. Segundo Hotman, até mesmo o termo "Parlementum" foi usurpado, pois originalmente se referia à assembléia dos Três Estados, que ele descreve como "um conselho formal e público" realizado no mínimo uma vez por ano em obediência à antiga constituição e dotado de poderes tão amplos "para deliberar sobre o bem-estar geral" que veio a ser "considerado algo de certo modo sacrossanto", por nossos ancestrais, "durante um período de tempo muito longo" (pp. 323, 397; cf. pp. 499-501).

Embora Hotman claramente esteja recorrendo às doutrinas já existentes sobre o direito de impor restrições à monarquia, a importância especial de seu *Francogália* reside no fato de procurar explorar, de um modo inteiramente revolucionário, os possíveis desdobramentos dessa tradição que o precede. Sua principal inovação consiste em expandir o argumento, já presente no *Método* de Bodin, sobre o poder de coação dos juramentos que os reis prestavam ao ser coroados. Tal argumentação constitui o pano de fundo para a primeira tese propriamente teórica que Hotman infere de sua história da constituição francesa: a de que, em sua origem, a monarquia deteve um caráter integralmente eletivo. A fraseologia da primeira edição parece dar a entender que esse poder de eleição estivesse, de início, nas mãos do povo como um todo. Entretanto, em 1576, ao reeditar o livro, Hotman teve o cuidado de salientar que, ao falar em "decisão e desejo impositivos do povo", o que de fato tinha em mente era a decisão "das ordens, ou, como agora nos habituamos a dizer, dos Estados" (pp. 231-3; cf. p. 287). Portanto, a asserção principal que faz a respeito da monarquia francesa é a de que o antigo hábito franco de "assentar o rei sobre um escudo e erguê-lo nos ombros dos presentes" deve ser interpretado como uma indicação de que a Coroa da França foi originalmente concedida tão-somente pela vontade dos representantes do povo, sendo cada rei "constituído pela decisão plena de autoridade dos Estados" e não "por um direito hereditário" (pp. 231, 233; cf. pp. 155, 221, 287).

Hotman reforça essa tese mediante uma concepção da supremacia dos Estados — e de uma limitação correspondente dos poderes régios — muito mais populista do que podemos encontrar em qualquer constitucionalista na década de 1560. A tese genérica que formula a seguir reza que o direito de eleição de modo algum deve ser considerado um ato único de soberania, da qual o povo abriria mão assim que a exercesse. Hotman deixa claro que, ao contrário, os representantes do povo devem ser reconhecidos como detendo o direito de praticar uma constante vigilância, pois — como insiste seguidas vezes —, "uma vez que era direito e poder dos Estados e do povo constituir e manter os reis", sob a antiga constituição sempre foi aceita a conseqüência de que "o poder supremo não só de transferir mas também de recuperar o Reino compete à assembléia do povo e ao Conselho público da nação" (pp. 235, 247; cf. p. 287). Finalmente, ele proclama outra tese de alcance geral: dado que os Estados sempre devem ser reconhecidos como detendo o poder tanto de destituir os reis quanto de instituí-los, a condição do rei da França nunca pode ser mais elevada que a de "um magistrado de todo o povo", um mero funcionário nomeado para presidir as reuniões dos Estados (pp. 295, 323-5). Hotman afirma que, portanto, sob a antiga constituição, a natureza da relação entre o rei e os Estados caracterizava-se pelo fato de "ser a autoridade do Conselho maior que a do rei", a quem nunca se atribuía "todo o poder" da maneira "como o povo romano o conferia aos imperadores", sendo o monarca francês sempre "contido pelos pactos e condições por meio dos quais ele era dotado da lealdade e autoridade apropriadas a um rei" (pp. 417, 419; cf. p. 205).

Assim, o resultado da análise histórica de Hotman é uma teoria da soberania popular na qual se afirma que "a mais alta autoridade administrativa no Reino" está sempre em posse da "assembléia dos Três Estados" (p. 291; cf. pp. 303, 343). Fica evidente que essa teoria se destinava a defender o controle popular absoluto, e não apenas a apresentar a possibilidade de restringir o rei *in extremis*. Isso se constata examinando-se as várias "marcas" de soberania que Hotman atribui aos Estados, quando discute "a sagrada autoridade do Conselho público", no capítulo 11 de sua obra (p. 333). Excetuando a omissão de três marcas que se poderia dizer possuir um caráter particularmente pessoal (ouvir apelações, conceder indultos e receber homenagem), a lista de Hotman na verdade é idêntica à das nove marcas de soberania que Bodin mais tarde arrolaria, nos *Seis livros da república*, como critério para reconhecer a presença de um soberano absoluto no Estado.

Hotman deu a sua "descoberta" histórica do caráter eletivo da monarquia francesa uma formulação que pudesse proporcionar uma solução atraente para os dois grandes problemas que então afligiam os huguenotes, em seus esforços por desenvolver uma ideologia revolucionária. Sua argumentação foi bem calculada para persuadir um amplo espectro da opinião pública de que o governo Valois agia de modo contrário à constituição: foi concebida, portanto, para conquistar, em favor da revolução huguenote, o apoio de vários setores e não apenas o de seus correligionários. Um indício de que isso evidentemente corria pela mente de Hotman foi o empenho que demonstrou em relacionar seus argumentos aos dos autores constitucionalistas anteriores, bem como em expor sua teoria em termos do vocabulário por esses usado, mencionando as "barreiras" e os "freios" à autoridade do rei. Um segundo sinal, mais eloqüente, foi o fato de que, embora sua defesa da soberania popular chegasse a uma conclusão muito mais revolucionária do que qualquer um desses teóricos seus antecessores estaria disposto a defender, ele ainda assim procurou conservar tanto quanto possível as ligações com a postura daqueles

autores, dando a entender que sua teoria representava apenas um pouco mais do que uma reafirmação da idéia de Seyssel sobre a monarquia mista. Assim, quando descreve a instituição do governo monárquico eletivo com "a recomendação geral de todos os Estados", Hotman iguala esse processo, não sem uma certa má-fé, ao estabelecimento de "uma república mista, com a participação dosada dos três tipos de governo" (p. 297; cf. p. 323). E quando procura, em edições posteriores, avalizar essa afirmação mediante o recurso a autoridades apropriadas, a principal e mais tranqüilizadora fonte que faz questão de citar é a "harmonia de todas as ordens", exposta por Seyssel em *A monarquia da França* (p. 293).

Mas a argumentação de Hotman também foi calculada com muito empenho para interessar especificamente aos huguenotes e garantir-lhes, nos termos mais incontestáveis, que seria legítima a resistência política. Essa tarefa adicional Hotman cumpre usando com argúcia, em sua tese fundamental acerca do direito de depor e eleger um rei, um fraseado que a faz parecer apenas uma aplicação dos argumentos do próprio Calvino nas *Institutas da religião cristã*. Como vimos, Calvino concluíra seu capítulo sobre o governo civil indicando que se poderia considerar as assembléias representativas da época detentoras de poderes "eforais": poderia ser correto, em conseqüência, considerá-las possuidoras de uma autoridade de resistir a reis tirânicos. O que Hotman faz é tornar clara a estudada imprecisão dessas teses, argumentando que elas podem, de fato, ser justificadas como uma interpretação da constituição fundamental da França. Essa idéia é sugerida pela primeira vez no capítulo sobre a natureza da constituição, no qual discute o "direito de realizar assembléias", como um meio de garantir que o povo "reserve a suprema autoridade" na república para si próprio. E logo em seguida acrescenta que exatamente o mesmo propósito era concretizado por "aquela célebre lei dos espartanos que associava os éforos ao rei", garantindo que esses "agissem como um freio (*freni*) para o rei", enquanto "esse governava a república conforme os conselhos e por autorização dos éforos" (pp. 301, 305). Hotman repete mais tarde esse exemplo no capítulo sobre a distinção "entre o rei e o reino", a qual, segundo ele, salienta-se com especial clareza no caso do mútuo "juramento solene" que "o rei dos espartanos e os éforos", agindo esses como "os guardiães e supervisores do rei", proferiam todo mês (p. 403). A implicação dessas alusões é evidente: é correto afirmar, como fez Calvino, que os éforos eram os "supervisores" dos reis; também é certo considerar a assembléia dos Estados na França uma autoridade "eforal". A óbvia importância do argumento reside no fato de permitir a Hotman revestir da ortodoxia calvinista sua própria conclusão de que de fato está no poder dos Estados "restringir os brutais desregramentos dos reis", como Calvino originalmente dera a entender.

O esforço de Hotman por apresentar suas conclusões mais subversivas em termos dos conceitos existentes da teoria calvinista e constitucionalista teve influência imediata.[13] Os outros revolucionários huguenotes logo adotaram sua análise sobre as "restrições" representativas, apresentando seus argumentos, no mesmo estilo tranqüilizador, como uma versão da teoria de Calvino acerca das autoridades "eforais". Quando o autor de *O despertador* — que cita a autoridade do "grande Hotman em seu *Francogália*" — discute o poder das assembléias representativas para "instituir e destituir reis", apresenta como uma exata analogia "as rédeas e freios" representados pelos éforos da antiga Esparta, "que podiam legalmente condenar e castigar seus reis quando estes abusavam do cargo" (pp. 86, 88, 116). Em *O direito dos magistrados* (p. 115), Beza emprega a mesma analogia com os reis "eleitos sob condições explícitas" pelos espartanos, juntamente com "éforos para obrigá-los a seguir as regras". E a *Defesa* de Mornay reitera a idéia básica de que o poder das assembléias representativas detém de fato um caráter "eforal", e além disso acrescenta o dado puramente histórico, mas politicamente sugestivo, de que, em certo sentido, os éforos espartanos eram "mais poderosos" do que os reis de Esparta (S., p. 102).

Esses autores também salientam — mais claramente do que Hotman — a idéia de que as restrições jurídicas serão opostas às representativas, novamente procurando expor esse argumento num vocabulário que possa apelar para as suscetibilidades dos protestantes. Começam referindo a idéia, de origem luterana, da resistência pelos "magistrados inferiores", conceito que é especificamente evocado em *O despertador*, empregado ao longo de todo o texto de *O direito dos magistrados* e mais tarde adotado pelo autor de *O político* e por Mornay em sua *Defesa*.[14] A seguir, passam a adequar essa terminologia luterana ao conceito — caracteristicamente calvinista — de autoridades "eforais". Não afirmam que os magistrados inferiores são diretamente ordenados por Deus, como sempre haviam feito os luteranos, mas os consideram constituídos pelo povo, e portanto dotados, tanto quanto os Estados, dos mesmos poderes "eforais" de controlar e refrear os reis. Esse argumento está implícito em *O despertador* e *O direito dos magistrados*, e mais tarde é exposto com toda clareza em *O político* e na *Defesa* de Mornay. Segundo *O político*, o melhor exemplo do direito de exercerem as "autoridades inferiores" uma forma de "autoridade soberana" está nos "éforos de Esparta", que eram eleitos pelo povo para atuar como "freios do rei" (fo. 81a). A mesma analogia é citada várias vezes por Mornay, que descreve os juramentos mútuos que todo mês prestavam "os reis de Esparta e os éforos", para acrescentar que "os funcionários do Reino" na França são exemplos das autoridades "eforais", a quem, tanto quanto ao rei e aos Estados, "o povo concede a administração" do Reino (F., pp. 181, 194). Se o rei "falta ao seu juramento"

ou "arruína a república", os magistrados inferiores teriam "uma obrigação ainda maior" de proteger o Reino contra o rei, "pois, assim como os éforos, foram instituídos primordialmente para esse fim" (F., p. 194).

Esses autores compartilham com Hotman a ambição de que sua mensagem atraia não somente os seus correligionários, mas também os *politiques*, os católicos moderados, os que não tomaram partido, e até mesmo a nação como um todo. Tal intenção se reflete em suas constantes referências à conhecida terminologia constitucionalista dos "freios" e "barreiras" do rei, e pelo menos numa ocasião ela é explicitamente declarada: no final de *O despertador*, quando o autor se apresenta "não como um huguenote", pois considera seus correligionários "demasiado dóceis e submissos" em face da opressão, mas "inteiramente como um verdadeiro e nato francês", esperando apelar da mesma forma a todos os seus compatriotas para que se apercebam e ponham termo a seus tormentos (p. 181).

O principal meio a que recorrem os autores mencionados, na tentativa de obter esse comprometimento ideológico mais amplo, consiste em reiterar e multiplicar os conceitos e argumentos feudais de que, aliás, Hotman já se valera em boa dose. Dão igual ênfase à importância dos compromissos e promessas recíprocas, e concordam em que os juramentos da coroação proferidos pelos reis da França revelam que a monarquia possui um caráter essencialmente eletivo. A análise de Beza sobre a constituição francesa — que parece guiar-se quase totalmente pelas idéias de Hotman — começa referindo-se à eleição dos primeiros governantes merovíngios, e prossegue citando "o juramento feito naquela época pelos reis da França". Esse juramento tinha início com o rei admitindo que "vós me elegestes para governar", e reconhecendo que a posse contínua de sua dignidade real estaria sempre na dependência de sua disposição para proporcionar, a cada súdito, "seu privilégio, direito e justiça nos assuntos eclesiásticos e seculares" (p. 120; cf. também p. 123). O mesmo recurso à familiar imagem feudal de uma relação recíproca baseada num juramento é usado por Mornay na *Defesa*. Ele argumenta, no início de sua exposição sobre a "constituição" dos reis, que embora "em certas regiões o direito a eleições livres quase pareça não mais existir", ainda assim "em todos os reinos corretamente constituídos a prática continua inviolada", de modo que "mesmo os que parecem hoje assumir o trono por sucessão devem primeiro ser investidos pelo povo" (F., pp. 160, 161). Em seguida, Mornay empenha-se por demonstrar que a França não constitui exceção a essa regra. Conquanto "comumente se julgue que prevalece a mera sucessão", a verdade é que, "quando um rei da França se vê investido", o bispo "pergunta a todos os presentes se é de sua vontade e agrado ter o homem indicado como rei", havendo de fato, portanto, "nas próprias palavras rituais da coroação, uma declaração de que o povo o elegeu" (F., p. 183).

As referências de Hotman às idéias constitucionalistas que o precederam também se vêem desenvolvidas pelos teóricos huguenotes que escreveram depois dele. Com freqüência, aludem à venerável disputa entre Azo e Lothair, revivendo a tese bartolista de que os magistrados devem ser capazes de exercer o *Imperium* da maneira como afirmara Azo. Isso está implícito no título do tratado de Beza e é enunciado com clareza em sua seção que trata dos "magistrados inferiores", quando nega "que o soberano é o autor e a fonte dos direitos" desses magistrados (p. 111). A mesma afirmação se vê desenvolvida, com maior grau de elaboração, em *O político*. Pode parecer, admite o autor, que "ninguém além do soberano" esteja autorizado a exercer "o poder da espada", mas "os magistrados soberanos subordinados ao príncipe" têm às vezes o direito de "receber por transferência o poder soberano", tornando-se desse modo aptos a se opor, legitimamente, a príncipes tirânicos (Goulart, III, fos. 80b, 94a). Mornay faz alusão análoga à tradicional controvérsia sobre a posse do *ius gladii*, no início de sua análise sobre a relação entre o povo e o rei. Começa distinguindo "os funcionários do Reino" dos "funcionários do rei". Em seguida, afirma que estes últimos são meramente "criados do rei, nomeados apenas para obedecê-lo", ao passo que os primeiros são "associados do poder régio", entre os quais o rei é apenas um "presidente", enquanto "todos eles têm a obrigação, tanto quanto o rei, de zelar pelo bem-estar da república" (F., pp. 161-2).

Por fim, esses autores também retomam a ênfase sobre o direito legal dos parlamentos a atuar como uma limitação para o poder real — outra característica tradicional do pensamento constitucionalista francês que, no entanto, Hotman estranhamente procurara denegrir. Mais uma vez, a exposição mais completa encontra-se na *Defesa* de Mornay, na seção que trata das relações do povo com o rei. Esse pensador considera o Parlamento de Paris um "juiz entre o rei e o povo, e especialmente entre o rei e cada indivíduo em particular". Se o rei "procurar agir", "em contravenção à lei", contra um indivíduo, o Parlamento tem o dever e o direito de providenciar para que se faça a justiça. Se o rei "impuser algum edito ou decisão segundo seus próprios desígnios, ou se for preciso declarar uma guerra ou firmar a paz", a autorização do Parlamento, em todos esses casos, deverá ser obtida. Em suma, mais uma vez se atribui ao Parlamento um papel central na constituição da França, dado que "tudo o que se relaciona à república tem de estar registrado em seus atos", nada sendo "considerado ratificado" antes de formalmente expressa sua aprovação (F., p. 165).

Embora o livro de Hotman, *Francogália*, representasse uma contribuição vital para a ideologia da revolução huguenote, seus argumentos puramente históricos não tardaram a revelar-se vulneráveis, e portanto insuficientes como um fundamento que justificasse uma ativa resistência política. Um importante ponto fraco, como logo apontaram vários autores monarquistas, era que Hotman se utilizava de evidências históricas de forma freqüentemente tendenciosa e imprecisa. Esse defeito levou-o a sofrer a crítica — devastadora — de Antoine Matharel (1537-1586), o procurador-geral da rainha Catarina de Médici, que em 1575 publicou uma *Resposta à "Francogália" de François Hotman*, refutando a obra capítulo por capítulo (Ronzy, 1924, p. 172 e nota). Quando Hotman editou uma réplica afrontosa, os argumentos de Matharel foram retomados numa *Resposta* escrita em latim pelo historiador humanista Papire Masson (1544-1611), que na época estava empregado como historiógrafo oficial de Catarina de Médici e aparentemente já havia colaborado com Matharel na *Resposta* que este assinara (Ronzy, 1924, pp. 153-4, 163-212). Em ambas as críticas Hotman é acusado, de modo convincente, de ter deliberadamente suprimido documentação que destoaria de suas teses. Matharel observa, por exemplo, que ao expor a constituição fundamental do Reino Hotman deixa de mencionar que "decorreram trezentos anos" entre os primeiros reis e a ascensão dos merovíngios, e que "durante esses três séculos o Reino da França nunca foi concedido por eleição, mas sempre por direito de sucessão hereditária" (p. 34). As duas *Respostas* prosseguem, acusando Hotman de falsificar propositalmente a documentação que emprega. Também essa denúncia tem seu grau de verdade, e o exemplo mais gritante é a decisiva alteração introduzida por Hotman ao referir a crônica de Sigeberto sobre a coroação dos primeiros reis francos. Quando Sigeberto registra o costume pelo qual o povo erguia o novo rei em seus escudos (*erigunt*), Hotman habilmente substitui o verbo por *eligunt*, afirmando, com isso, que o povo elegia o monarca (p. 230 e nota).

Essas críticas minuciosas se foram ampliando, até se converter num ataque em regra à interpretação hotmaniana da constituição francesa — constituindo assim a fonte para a futura discussão, por Dubos, Boulainvilliers e Montesquieu, acerca das origens "germanistas", em vez de "romanistas", da monarquia.[15] Matharel e Masson — e logo depois Louis Le Roy — afirmam ser "fundamental e absolutamente falso", nas palavras de Matharel, supor que em qualquer época a monarquia francesa tenha sido eletiva, e portanto de caráter limitado (p. 58; cf. Gundersheimer, 1966, pp. 81-3). Todos esses autores fazem copiosas citações de crônicas anteriores, com o intuito de evidenciar dois aspectos que acentuadamente contradizem a suposição de Hotman.

Primeiro, alegam, na fórmula de Masson, que em todos os tempos as leis consuetudinárias da França permitiram "o direito de sucessão hereditária", que jamais foi negado (p. 8). Afirmam depois que, por conseguinte, o rei da França tem um *Imperium* indiviso, não partilhado de modo algum com os estados, cujo estatuto esses autores consideram puramente consultivo. Matharel conclui sua crítica discutindo as palavras rituais "é nosso bel-prazer", que alega sempre ter sido usadas na promulgação de editos régios: esses, diz, têm por lei um caráter obrigatório, não importando se foram ou não votados pelos Três Estados (pp. 86-7).

Além de revelar-se vulnerável a esse tipo de contra-ataque, a análise de Hotman também exibia uma deficiência crucial aos olhos dos próprios huguenotes. O que eles precisavam era de um modelo de argumento político capaz de fundamentar uma contestação revolucionária direta à suposta tirania do governo francês. Mas Hotman propôs pouco mais do que uma história (por sinal, altamente discutível) da constituição fundamental da França. É evidente que sua maneira de relatar essa história, para os que puderam aceitá-la, continha, implícita, uma forte crítica a todo o regime dos Valois. Entretanto, isso estava longe de bastar para dar sustentação ao tipo de conclusões revolucionárias que os huguenotes então buscavam. O que necessitavam, e Hotman não forneceu, era de uma crítica direta e explícita à ação do governo, acompanhada de uma exortação — igualmente explícita — para que o povo tomasse armas contra o poder central.

Pode-se dizer, portanto, que a publicação de *Francogália* situou os huguenotes ante um dilema. Por um lado, precisavam elaborar uma forma de argumento mais radical e menos vulnerável do que a proposta por Hotman. Mas, por outro, nas tradições vigentes do pensamento protestante radical, não havia coisa alguma a que pudessem ter sequer a esperança de recorrer para dar seu próximo passo. Até então, como vimos, os protestantes haviam procurado legitimar sua resistência com um argumento entre estes três principais: a teoria luterana dos magistrados inferiores, a doutrina calvinista das autoridades "eforais" e a teoria da resistência individual, fundamentada no direito privado, nos casos de legítima defesa. Contudo, os dois primeiros argumentos eles já haviam explorado ao máximo, enquanto tinham razões especiais para querer evitar o terceiro, particularmente depois de suas implicações anárquicas terem sido expostas de modo tão alarmante por Ponet, por Goodman e ainda pelo autor de *Defesa civil e militar*.

A solução adotada por Beza, Mornay e os demais líderes huguenotes em face desse dilema foi óbvia, mas ainda assim paradoxal: recorreram às duas tradições do constitucionalismo radical, a dos escolásticos e a do direito romano. Romperam com a tendência — tipicamente protestante — a entender que Deus coloca todos os homens na condição de sujeição política para

que possam expiar seus pecados. Em vez disso, argumentaram que a condição original e fundamental de um povo tem de ser de liberdade natural. Isso, por sua vez, permitiu-lhes abandonar a ortodoxia paulina, expressa na tese segundo a qual todas as autoridades constituídas devem ser consideradas como sendo diretamente ordenadas por Deus: assim puderam inferir, ao contrário, que toda sociedade política legítima deve originar-se de um ato de livre consentimento por parte do povo inteiro.

Evidentemente, é verdade que houve alguns precedentes para essa tentativa de apoderar-se da roupagem ideológica originalmente confeccionada por seus inimigos católicos. Nesse sentido, pode ser muito importante o fato de Calvino ter começado seus estudos na qualidade de discípulo de John Mair, com quem aprendeu teologia no Collège de Montaigu antes de estudar direito e de ter aulas com Alciato de Bourges (Ganoczy, 1966, pp. 39-41). Calvino sem dúvida se mostrou mais voltado para a escolástica e para uma perspectiva jurídico-humanista do que os demais primeiros reformadores, e essas influências se podem observar com clareza ainda maior em diversos de seus seguidores mais radicais. Beza, por exemplo, já em 1554 dizia, no início de seu tratado sobre *A punição dos hereges*, que devemos considerar nossos magistrados como sendo "constituídos pelo consentimento do povo", a fim de agir como "guardiães das leis" que o povo, originalmente, decidiu estabelecer para reger-se (p. 22). Ponet afirmava dois anos depois, em seu *Breve tratado*, que na origem todos os governantes "recebem sua autoridade do povo", que os nomeia "como encarregados" e, por esse motivo, conserva a autoridade de "retomar, numa ocasião justa, o que havia dado" (p. 107). E, passados mais dois anos, Goodman, em seu *Como os poderes superiores devem ser obedecidos por seus súditos*, recorria até mesmo à linguagem dos direitos naturais, declarando que os homens "podem exigir, legalmente", sua liberdade "como sendo suas posses". Disso concluía que, "se toleram que esse direito lhes seja retirado", estão se deixando roubar, da mesma forma que se permitissem que seus governantes lhes tomassem qualquer outro de seus bens.[16]

Entretanto, no caso dos primeiros revolucionários calvinistas, tais alusões aos argumentos do direito natural haviam sido pouco mais do que digressões sem grande importância, sem vinculação e visivelmente sem congruência com o fato de que sua referência fundamental consistia na idéia de que todas as autoridades constituídas são diretamente ordenadas por Deus. Em contraste, na década de 1570 os huguenotes começaram a fazer uso sistemático das teorias radicais da escolástica e do direito romano sobre o *Imperium*. Um reflexo dessa tendência pode ser percebido no sugestivo fato de que os diálogos de Salamonio, em *Da soberania do patriciado romano*, fossem reeditados em 1578, na cidade de Paris (D'Addio, 1954, p. 16). Outra

indicação está no fato de que diversos teóricos huguenotes, inclusive Beza e Mornay, passassem a compor seus tratados em estilo deliberadamente escolástico. Abandonando o tom preferido por autores como Goodman e Knox, que era o da prédica, eles puseram-se a copiar os modelos formais de argumentação característicos dos tratados legais e políticos escolásticos, começando com a *quaestio* por analisar, prosseguindo com a consideração das várias *objectiones* e concluindo com uma *responsio* e um resumo da argumentação. Por fim, a mais clara prova da crescente influência da escolástica se evidencia no número de autoridades no assunto que um autor como, por exemplo, Mornay julga apropriado citar. Quando examina a questão da tirania na *Defesa*, cita nominalmente santo Tomás de Aquino, Bartolo, Baldo e os codificadores do direito romano.[17] E, quando trata de uma questão tão fundamental como o direito à resistência, Mornay revela uma estreita dependência sua em relação ao legado radical do pensamento político conciliarista. Cita várias decisões tomadas em Constança e Basiléia, menciona especificamente, em duas ocasiões, os "sorbonistas" e faz uso das teorias de Gerson, Almain e Mair para defender a idéia de uma exata analogia entre a tese do conciliarismo na Igreja e da soberania popular na república.[18]

O paradoxo sequer necessita ser ressaltado: embora no debate mais recente acerca da teoria política da Reforma se tenha tornado praxe falar numa "teoria calvinista da revolução", deve agora estar claro que praticamente inexistem elementos nessa teoria que sejam específicos dos calvinistas. Os argumentos empregados, na década de 1550, pelos primeiros revolucionários calvinistas eram em boa medida luteranos; os novos argumentos, acrescentados na década de 1570, em grande parte derivavam da escolástica; e finalmente, como os argumentos que os calvinistas deviam aos luteranos eram aqueles que esses haviam derivado do direito civil e canônico, podemos afirmar, sem muito exagero, que na verdade os principais alicerces da teoria calvinista da revolução foram integralmente construídos por seus adversários católicos.

Não há dúvida de que é fácil resolver o paradoxo: basta relembrar os objetivos dos huguenotes e seus divulgadores após os massacres de 1572. Eles precisavam não apenas organizar uma revolução, mas também legitimá-la aos olhos de seus correligionários e, tanto quanto possível, da maioria católica. Sua primeira tentativa de atender a essas necessidades — desenvolvendo a teoria da constituição de Hotman, baseada no direito positivo — revelou-se excessivamente vulnerável a contra-ataques. Recorrendo, depois disso, a argumentos derivados do direito natural, obtiveram — coisa, aliás, de que tinham perfeita consciência — um meio muito mais eficaz para atingir os mesmos fins ideológicos, graças ao qual puderam fundamentar sua teoria da soberania popular nas origens lógicas e não apenas cronológicas da república:

com isso, tiveram condições de contornar a deficiência inerente aos argumentos puramente prescritivos de Hotman. Dessa forma, puderam os huguenotes derivar o direito à resistência de uma teoria geral do *Imperium*, em vez de simplesmente desenvolvê-lo a partir de uma defesa algo duvidosa do direito de deposição como uma pretensa característica da constituição fundamental da França. E isso, por sua vez, permitiu-lhes apresentar sua exortação à resistência como um argumento puramente político e não sectário, cumprindo assim a vital tarefa ideológica de apelar não apenas a seus correligionários, mas ao espectro mais amplo possível dos católicos moderados e dos descontentes.

Talvez seja válido ressaltar que parece ser essa a resolução correta do paradoxo, ao menos porque tal interpretação contesta o modelo weberiano, tão aceite em nossos tempos, que analisa o calvinismo como uma ideologia revolucionária. A abordagem de Max Weber caracteriza-se por ressaltar uma distinção nítida entre as teorias sociais e políticas esposadas, no século XVI, pelos católicos e pelos calvinistas. Hans Baron, por exemplo, adota essa perspectiva quando afirma que, ao longo de todo aquele século, a doutrina escolástica da "soberania do povo" esteve "destituída de qualquer importância vital", enquanto o novo e "vigoroso espírito antimonárquico" do calvinismo começava a exercer uma influência marcante. Isso o leva a concluir que "o pensamento político calvinista" — em contraste com o conservadorismo das idéias neo-escolásticas — conseguiu, mais que todas as demais tendências da época, impedir "uma vitória completa do absolutismo" (Baron, 1939, pp. 40-2). Os radicais modernos, portanto, são vistos como herdeiros de um conjunto especificamente calvinista de convicções políticas, que se teriam difundido "até o pensamento político da época atual", trazendo consigo um agrupamento característico de tendências políticas "modernizadoras" (Baron, 1939, pp. 31, 41).

Esse contraste entre a teoria política escolástica e a calvinista foi salientado em diversos estudos recentes sobre a Reforma protestante e sua influência ideológica.[19] Um dos exemplos mais notáveis é a *Revolution of the Saints* [Revolução dos santos], de Michael Walzer, que considera a teoria da resistência política defendida pelos católicos ao longo do século XVI pouco mais do que uma reiteração das crenças tomistas. Suárez é apresentado como constituindo o paradigma da postura católica, cuja concepção da resistência consistiria na idéia de que ela é "uma forma temporariamente necessária de violência lícita", cessando tão logo se veja restaurada a ordem (Walzer, 1966, p. 111 e nota). Essa teoria de aparência retrógrada é então posta em contraste com a "nova" política do calvinismo, que Walzer afirma estar centralizada na tentativa — bem mais radical — de "deixar de lado a legalidade e a ordem", a fim de adaptar a teoria e a prática à "guerra permanente" (Walzer, 1966, pp.

111-2). Em conseqüência, na mesma linha de Baron, Walzer entende que as "origens da política radical" dependem de um conjunto tipicamente calvinista de convicções políticas. Afirma, assim, que "a inovação trazida pela política calvinista" consistiu em ajudar a mostrar a "homens que antes eram passivos" os modos de reivindicar "um direito de participação nesse sistema progressivo de ação política que é o Estado moderno" (Walzer, 1966, pp. 4, 18).

Entretanto, parece que uma confusão de base vicia essa leitura do calvinismo enquanto ideologia revolucionária na Europa de inícios da modernidade. Não há dúvida de que tenderam a ser calvinistas os homens que, naquele tempo, defenderam a revolução. Mas é falso inferir disso que eles de modo geral empregassem argumentos especificamente calvinistas. A indicação de que as teorias subjacentes à ascensão da política radical moderna detivessem um caráter distintamente calvinista apenas se conserva plausível enquanto não levamos em conta os elementos radicais presentes no direito civil e no canônico, bem como toda a tradição do pensamento conciliarista radical derivada das intervenções de D'Ailly e Gerson, datadas de inícios do século XV. É verdade que se nos restringirmos, como Walzer, à comparação dos calvinistas com um teórico como Suárez, poderemos fazer soar convincente um suposto contraste entre os huguenotes radicais e os católicos mais retrógrados. Porém, se em vez disso compararmos os huguenotes com Bartolo ou Salamonio entre os juristas, ou com Occam, Gerson, Almain e Mair no meio teológico, teremos um quadro inverso. Constataremos que, longe de romper com as restrições da escolástica para elaborar uma "nova política", os huguenotes em boa medida adotaram e consolidaram uma postura que os juristas e teólogos mais radicais já haviam assumido.

Embora o principal argumento revolucionário que os huguenotes desenvolveram na década de 1570 sem nenhuma dúvida procedesse de fontes escolásticas, seria exagerado concluir que todos esses teóricos tenham abandonado aquela abordagem mais providencialista que caracteriza os primeiros autores políticos protestantes. Diversos panfletários menos ilustres continuaram a evitar referências às idéias escolásticas sobre as origens e caráter das sociedades políticas legítimas, revertendo àquela teoria — mais cautelosa — da resistência que os luteranos haviam desenvolvido na década de 1530, a partir de uma interpretação feudal da constituição imperial. Começavam eles por reiterar a injunção paulina segundo a qual todas as autoridades constituídas foram ordenadas por Deus. Acrescentavam, então, dois argumentos — ao modo originalmente proposto por Bucer e seus seguidores — de maneira a apresentar uma defesa da resistência política que fosse compatível com esse ponto de partida providencialista. O primeiro desses argumentos — como se

vê formulado, por exemplo, no tratado anônimo *Questão: saber se é lícito os súditos defenderem-se contra o magistrado* — estipulava que todas as autoridades constituídas são ordenadas por Deus — não só os príncipes, mas também os "poderes inferiores" (*puissances inférieures*) que Deus convocou para servir como magistrados (fo. 243b). Já o segundo argumento rezava que todas essas autoridades foram destinadas por Deus a cumprir uma função específica, a de "realizar boas obras" e defender "o exercício da religião" de modo verdadeiramente cristão (fos. 243b, 245b). O resultado foi reiterar-se a versão providencialista da teoria segundo a qual os magistrados inferiores têm o dever positivo de opor-se a governos tirânicos. Como conclui o tratado sobre a legitimidade da defesa, sempre que o supremo magistrado deixa de "opor-se ao demônio e anticristo como requer seu cargo", torna-se dever das "autoridades inferiores" exercer "uma oposição válida e legítima à autoridade suprema", com o fito de garantir que o povo seja capaz de "defender-se contra o anticristo", de modo a assegurar-se o triunfo da verdadeira Igreja e, portanto, concretizar-se o fim para o qual foram ordenadas essas autoridades (fos. 243b, 244b, 246a).

Essa teoria contrasta marcadamente com a concepção que tinham, dos magistrados inferiores, na mesma época, pensadores como Hotman, Beza e Mornay. Como vimos, esses últimos consideravam os "poderes inferiores" exemplos de autoridades "eforais": portanto, não apenas teriam elas sido ordenadas por Deus com propósitos religiosos, mas também seriam constituídas pelo povo para garantir seu próprio bem-estar. Assim, suas teses não eram apenas mais radicais que as dos panfletários mais conservadores, mas além disso completamente incompatíveis com elas. Isso não bastou, porém, para impedir que Beza e Mornay incluíssem a versão providencialista da doutrina dos magistrados inferiores em seu próprio arsenal de argumentos. O efeito sobre a teoria da resistência de Beza é relativamente insignificante, induzindo o autor apenas a salientar que, além de ter a obrigação de zelar pelo bem-estar do povo que os instituiu, os magistrados inferiores estão sujeitos ao dever maior de "empregar todos os meios dados por Deus" para garantir que Ele seja "reconhecido e servido como rei dos reis" (p. 133). Mas na teoria de Mornay o efeito é bem mais notável, pois ele é levado a enunciar duas diferentes concepções sobre a natureza do pacto que a seu ver fundamenta toda sociedade política dotada de legitimidade, e duas concepções correspondentemente distintas — e incompatíveis — sobre a justificativa da resistência legítima.

Um dos pactos discutidos por Mornay consiste no contrato — de matriz tipicamente escolástica — entre o rei e os representantes do povo. Esse tema é abordado na terceira *Quaestio*, que trata da questão puramente política de se é possível uma oposição lícita a um príncipe "que oprime e devasta uma

república" (F., p. 158). Mas o outro pacto descrito por Mornay é uma idéia tipicamente protestante: a de um contrato em duas etapas, firmado entre o rei, os magistrados inferiores e Deus. A primeira parte desse acordo, da qual trata a primeira *Quaestio*, ocorreria "entre Deus e o rei" (F., p. 143). O autor afirma que "todos os reis são ministros ordenados por Deus, para governar com justiça e reger em Seu nome" (S., p. 7). Em seguida, afirma que essa ordenação assume a forma de um pacto "regularmente firmado entre o rei e Deus", pelo qual o rei promete que seus comandos "não estejam em conflito com a lei divina" (F., pp. 142, 143). Já a outra parte do acordo, abordada na segunda *Quaestio*, é descrita como "um pacto entre Deus e o povo" (F., p. 146). Mornay começa retomando a tese de Bucer segundo a qual Deus julga ser "perigoso confiar" o dever supremo de manter sua Igreja "a um único indivíduo, que não passa de um ser humano", decidindo assim ordenar não apenas reis para governar, mas também "magistrados inferiores ao rei" para assegurar que os deveres do monarca sejam cumpridos a contento (F., pp. 147, 149). Mornay explica então que se pode afirmar que o rei, juntamente com esses magistrados que atuam em nome do povo, firmou um pacto ou aliança com Deus como "partes promitentes", ficando ambas "conjuntamente obrigadas" a garantir que a república continue a ter suas bases nas leis divinas e que cumpram fielmente o dever fundamental de "manter seu Templo e sua Igreja" (F., p. 147).

Em decorrência desse duplo sistema de contratos, Mornay encontra duas justificativas para a resistência. Uma delas emana da tese escolástica segundo a qual, como o povo institui seus governantes com base em condições estabelecidas, sempre conserva o direito de resistir, se essas condições não forem cumpridas. A outra justificativa, porém, deriva de uma visão diferente e incompatível acerca das origens e propósito da república. Tanto o rei como os magistrados inferiores teriam prometido defender a verdadeira Igreja e a lei de Deus. Isso significaria que se o rei não cumprisse seu dever, "ordenando ações ímpias ou proibindo as piedosas", não só caberia aos magistrados inferiores resistir-lhe, mas até constituiria um autêntico dever religioso imposto a esses poderes inferiores "expulsar a idolatria para fora de seus muros", destituindo o monarca à força (F., p. 154). Na verdade, se deixarem de empregar a força quando o rei "subverte a lei e a Igreja de Deus", estarão descumprindo sua promessa e, assim, serão "culpados do mesmo crime", estando "sujeitos à mesma punição" que seu ímpio rei (F., p. 149). O recurso de Mornay aos magistrados inferiores é assim tanto uma ameaça quanto um alerta sobre seus poderes, e culmina na advertência de que, se eles se recusarem a "usar a força contra um rei que corrompe a lei divina", estarão "cometendo gravíssimo pecado contra o pacto firmado com Deus" (F., p. 157).

Entretanto, era singular que um teórico huguenote, após 1572, desse tanta ênfase a argumentos puramente providencialistas. Nessa época, como vimos, o problema central dos huguenotes passara a ser o de desenvolver um meio mais secular e mais radical para justificar a resistência ativa. A principal questão por resolver, conforme observou Beza em seu *O direito dos magistrados*, consistia em utilizar "argumentos racionais" a fim de demonstrar que a solução para a tirania "deve ser encontrada em instituições humanas" (pp. 103, 124). A principal resposta que propuseram levou-os a pôr de lado as premissas providencialistas, para se dedicar a uma teoria essencialmente escolástica sobre as origens e o caráter das sociedades políticas legítimas.

Assim como seus predecessores escolásticos, os calvinistas começaram refutando a tese do patriarcalismo, argumentando que a condição fundamental do homem é de liberdade natural. De modo geral defendem essa proposição afirmando que sua negação consiste em absurdo. Como declara Beza, negá-la implicaria supor que os povos são "criados para seus governantes", ao passo que é "evidente" que "os povos não provêm de seus governantes", mas são, por assim dizer, "mais antigos do que esses", a quem originalmente decidiram instituir com o fito único de alcançar uma melhor ordenação de suas atividades (p. 104). O mesmo argumento é adotado de imediato pelos autores de *O despertador*, *O político* e *Discursos políticos*, sendo repetido palavra por palavra em diversas passagens dessas obras. Dizer que uma pessoa vive naturalmente num estado de sujeição, afirma-se em *O despertador*, é esquecer que "as assembléias e grupos de homens existiram por toda a parte antes de serem criados os reis" e que "mesmo hoje em dia é possível encontrar um povo sem um magistrado, mas nunca um magistrado sem um povo". Portanto, argumentar contra a liberdade fundamental da humanidade implicaria o bizarro equívoco de supor que "o povo foi criado por seus magistrados", quando é óbvio que "os magistrados são sempre criados pelo povo".[20] Mornay mais tarde reitera esse argumento na terceira *Quaestio* de sua *Defesa da liberdade contra os tiranos*. O absurdo de acreditar num estado de sujeição original é a primeira coisa que ressalta. Como "ninguém nasce rei, e ninguém é rei por natureza", e uma vez que "um rei não pode governar sem um povo, mas o povo é capaz de governar-se sem um rei", está "sem dúvida alguma claro" que o povo originalmente viveu sem reis ou leis positivas, e somente numa época posterior decidiu submeter-se ao governo dos mesmos (F., p. 160). Nesse momento, o autor explicita a tese — fundamental — de que a condição em que os homens são postos no mundo por Deus é de liberdade natural. Todos somos "livres por natureza, nascidos para detestar a servidão, e desejosos de comandar e não de prestar ou dever obediência". E afirma-se que possuímos essa liberdade como um de nossos direitos naturais, um "privilégio da natureza" que nunca nos pode ser licitamente retirado (S., p. 107).

Se ninguém se encontra naturalmente num estado de sujeição, como e por que teriam sido criadas as sociedades políticas? Ao responder a essa questão, os huguenotes efetuam uma análise que corresponde em todos os seus aspectos à dos teólogos escolásticos radicais. Começam discutindo — para usar seu próprio jargão escolástico — a causa final para o estabelecimento de uma república. Todos concordam em que, como observa *O despertador*, "se indagarmos qual a causa e a ocasião da criação dos magistrados", é impossível conceber outra razão que não a "segurança, o bem-estar e a preservação do povo" (p. 83). Mornay endossa o mesmo argumento em sua *Defesa*. Se o povo concorda em estabelecer uma república, assim pondo termo a seu estado de liberdade natural, isso somente pode dever-se ao fato de que "ele espera alguma vantagem muito considerável por ter concordado, dessa maneira, em submeter-se aos comandos de outros" (S., p. 107). E acrescenta que compete a todos os reis lembrar que "deve-se ao povo, e é pelo bem-estar do povo, que eles exercem seu poder", de modo que "não podem afirmar, como muitas vezes fazem, que empunham sua espada por ordenação de Deus, a menos que digam também que foi o povo quem a colocou primeiro em suas mãos" (S., p. 79).

A idéia de que o povo estabelece sociedades políticas para melhorar sua condição natural aparece por vezes — notavelmente na *Defesa* de Mornay — não como um argumento em favor da manutenção do bem-estar comum, mas da preservação dos direitos individuais. E ao discorrer sobre o conceito de direito, Mornay segue precisamente a análise que já encontramos nas obras de Gerson e seus seguidores, em particular nas *Questões* de Mair e nas *Sentenças* de Lombardo. Mair explicara o conceito de "ter um direito sobre alguma coisa" em termos de ter-se liberdade para dispor dela dentro dos limites da lei natural. Assim, tratara o direito de possuir um bem — por exemplo, roupas e livros — e dele dispor como o paradigma de um direito, julgando ser evidente que o melhor exemplo de algo que uma pessoa tem absoluta liberdade de dispor são seus bens. É claramente essa definição de direito que Mornay tem em mente na terceira *Quaestio* da *Defesa*. Quando identifica o bem do povo com a necessidade de assegurar que seus "direitos e privilégios" jamais sejam "abandonados" à "desenfreada liberdade de seu rei", concentra-se principalmente no direito das pessoas de manter os bens que teriam possuído antes do estabelecimento da república, insistindo em que são sobretudo esses bens que devem ser protegidos uma vez instituída a república (F., p. 162; cf. S., pp. 139, 158). Mornay endossa a tese escolástica — que Locke mais tarde tornaria célebre — de que o momento em que o povo originalmente teria julgado necessário instituir sociedades políticas teria sido "quando os conceitos de *meum* e *tuum* pela primeira vez apareceram no mundo, começando a surgir diferenças no conjunto do povo quanto à questão da pro-

priedade de bens materiais" (S., p. 109). E acrescenta que o principal motivo do povo para estabelecer uma república teria sido o de garantir maior segurança para sua propriedade e "prevenir-se contra a devastação de seus territórios ou qualquer outra calamidade material" (S., p. 109).

Entretanto, seria equivocado entender que, quando enunciam essa relação entre o bem do povo e a preservação de seus direitos à propriedade, os huguenotes teriam por objetivo apenas afirmar a obrigação do governante de manter os súditos capazes de usufruir seus bens materiais. Como Locke um século mais tarde, os huguenotes incluem, entre o que cabe afirmar termos a liberdade, e portanto o direito, de dispor nos limites das leis naturais, as propriedades — como ainda as chamamos, fazendo um trocadilho — intrínsecas à nossa personalidade, em especial a vida e a liberdade. Assim, quando os huguenotes consideram o bem do povo a causa final para se instituir uma república, igualando-o ao direito de usufruir suas propriedades, é comum deixarem claro que têm em mente o dever do governante de defender os direitos inalienáveis e naturais das pessoas à vida e à liberdade — sendo essas as propriedades fundamentais e naturais que se pode afirmar ser detidas por todos, numa situação pré-política. É essa a linha evidente de raciocínio subjacente à alegação, contida na *Declaração*, de que os massacres de 1572 levaram o povo francês aos limites da obrigação política. A razão disso, segundo esse autor, é que o extermínio de tantos indivíduos pelo governo deve ser visto como uma ação "contrária ao inviolável direito dos homens" (*le droit de gens qui est inviolable*) e, portanto, em oposição aos fins para os quais o governo foi originalmente constituído (fo. 38b). A tese correlata de que a justificativa fundamental para a existência do governo está em sua capacidade de preservar os direitos naturais dos cidadãos, em particular a livre fruição da vida, liberdade e propriedade, foi claramente esboçada em *O político*, desenvolvida de forma mais incisiva nos *Discursos políticos*, para encontrar seu melhor resumo na terceira *Quaestio* da *Defesa* de Mornay. De fato, *O político* começa com a questão de "se é lícito, em caso de extrema opressão, os súditos tomarem armas para defender sua vida e liberdade" (fo. 61a). O autor dos *Discursos* fornece uma resposta decisiva, associada ao seu argumento de que deve sempre existir um direito de resistência contra governos que procurem "escravizar as pessoas". Quando o povo se recusa ao cativeiro, está apenas defendendo "o bem da liberdade" (*le bien de liberté*). E, quando defende sua liberdade, está apenas "exigindo o que é seu direito natural" (*droit naturel*) (fos. 293a-b). Finalmente, as mesmas teses são enunciadas com nitidez ainda maior por Mornay, que conclui sua análise da *praescriptio* e do "direito do povo" insistindo em que nenhuma ação de um governo legítimo "pode de algum modo aviltar o direito de liberdade do povo". A principal razão, segundo ele, é que a preocupação maior de todo governo "deve sempre ser a

de agir na qualidade de defensor da liberdade e da segurança do povo" (F., p. 168; S., p. 106).

Se a causa final para se instituir uma república é o bem do povo, e em especial a preservação de seus direitos, então, segundo os huguenotes, a única causa eficiente possível seria o consentimento geral, livremente expresso, de todos os cidadãos envolvidos. Beza defende esse argumento com tanto fervor em *O direito dos magistrados* que até ousa afirmar que, "se um povo consentiu, de forma consciente e com plena liberdade, em algo que é em si mesmo manifestamente irreligioso e contrário à lei da natureza, seu compromisso é nulo" (p. 124). A mesma tese, que ele próprio já enunciara, de que um ato de "livre e lícito consentimento" sempre é necessário para a instituição de "governantes legítimos" é reiterada por todos os outros principais teóricos huguenotes (p. 107). Como concorda o autor de *O despertador*, não só "os primeiros magistrados" foram "criados por consentimento comum", como também "nenhum império ou governo pode ser considerado justo ou legítimo" se não tiver sido instituído com o consentimento do povo (pp. 81, 84). As mesmas suposições fundamentam o exame mais elaborado sobre o modo como "os reis são criados pelo povo", que Mornay apresenta no início da terceira *Quaestio* da *Defesa* (F., p. 158). Ele confere maior ênfase ao papel dos magistrados que realmente escolhem o rei, salientando que são "os que representam a majestade do povo" que conferem ao rei o seu cargo, "juntamente com o cetro e a coroa" (F., p. 160). Mas ainda insiste em que uma das condições necessárias para a legitimidade de qualquer governante é que ele assuma o poder mediante o livre consentimento, pelo menos, da maioria do povo. Isso fica claro a partir da pormenorizada descrição que Mornay faz da ascensão de Saul ao trono de Israel. Mesmo nesse caso, não bastou que o rei já houvesse sido "selecionado" por Deus. Ele ainda precisou ser "estabelecido" pelo consentimento geral do povo, o qual foi devidamente expresso primeiro por "aclamação" e depois por uma votação formal que revelou sua aceitação pela maioria (F., p. 159).

Embora afirmem que o consentimento do povo é essencial para que um governante seja investido, os huguenotes reconhecem que tal requisito, especialmente num país vasto e populoso como a França, apresenta certas dificuldades de ordem prática. A solução que propõem é que se parta do princípio de que o povo delegou sua autoridade para escolher e subseqüentemente controlar o supremo magistrado a um conjunto de magistrados inferiores, especialmente escolhidos para essa finalidade. Como explica Mornay, é óbvio que "um bom governo depende de um certo grau de ordem, que não pode ser mantida" se for permitido que uma "grande multidão" participe diretamente; e é igualmente óbvio haver muitos "negócios de Estado" que "não podem ser comunicados publicamente" a todo o povo, "sem pôr em risco o interesse

comum". Isso torna aconselhável que os direitos e privilégios soberanos originalmente detidos pelo povo como um todo sejam exercidos por seus "magistrados do Reino", eleitos para representá-lo e zelar pelos seus interesses (F., p. 150).

A leitura que Beza e Mornay fazem desse processo de delegação parece exprimir uma preocupação de assegurar que seus argumentos, baseados no direito natural, se conservem compatíveis com o recurso que antes haviam feito à história da constituição francesa. Segundo eles, os "magistrados do Reino" dividem-se em duas categorias. Há os magistrados locais e senhoriais, "entre os quais podem ser incluídos", como afirma Beza, "duques, marqueses, condes, viscondes, barões e castelões", bem como "os administradores eleitos das cidades" (p. 110). Mornay dá especial ênfase a este último grupo, no qual "cada uma das cidades que fazem parte do Reino jurou individual e explicitamente" agir em nome do povo como um todo (F., p. 152). A segunda categoria é a dos magistrados eleitos enquanto representantes do povo na assembléia dos Três Estados. Beza fornece uma longa descrição de seus poderes (que sem dúvida extraiu de *Francogália*, de Hotman), a qual culmina na afirmação de que "os estados do país" detêm o direito de "governo soberano", que lhes foi concedido diretamente por todo o conjunto do povo (p. 123). Mornay concorda em que os mesmos poderes são exercidos "em todo reino devidamente constituído" pelo "parlamento, dieta e outras assembléias afins", e que isso lhes atribui o mais elevado dever de garantir que "nenhum mal à república ou à Igreja seja tolerado" (F., p. 150).

Essa descrição do procedimento de eleição e controle dos governantes legítimos encerraria duas importantes implicações. A primeira é que, quando Beza e Mornay mencionam "o povo" como uma coletividade, na verdade não se referem a todo o conjunto dos cidadãos, mas apenas — como explica Mornay — "aos que recebem a autoridade do povo, ou seja, os magistrados, abaixo do rei, que foram eleitos pelo povo" (F., p. 149; cf. S., p. 120). A outra implicação consiste em que, embora o povo nunca seja destituído da suprema soberania, ele efetivamente abre mão de seu direito de exercê-la pela via direta. Conforme observa Mornay, isso decorre do fato de que o pacto com o rei, estipulando as condições de seu governo, nunca é avalizado por um juramento de todo o povo, mas apenas pelo de seus representantes escolhidos. Assim, o direito a ele correlato de fazer o rei cumprir suas promessas nunca pode constituir propriedade do povo como um todo, mas unicamente das "autoridades que têm em si o poder do povo" (F., p. 154).

Pode-se afirmar que a conclusão dos huguenotes sobre o processo de instituição de uma república legítima decorre dessas teses quanto ao bem comum e ao consentimento: se a república tem de ser estabelecida com o consentimento popular e se a razão para instituí-la consiste em aprimorar o bem

do povo e em garantir os direitos dele, parece então que o mecanismo que lhe dá vida efetiva deve ter a forma de um contrato, ou *Lex Regia*, firmado entre os representantes do povo e o pretendente a governante. Tal contrato estipula que o rei se empenhará realmente pelo bem comum e defenderá os direitos do povo que concordou em tê-lo como governante para esse fim explícito.

Esse contrato (*pactum*) é totalmente distinto da idéia de pacto ou aliança religiosa (*foedus*) também evocada pelos teóricos huguenotes. Ao discorrer sobre o *foedus*, os calvinistas estavam preocupados com o dever de defender as leis de Deus, tarefa essa que cabe ao magistrado e ao povo. Porém, ao discutir o *pactum*, tudo o que procuram é estabelecer, como declara Beza, que, "em toda a parte onde prevalecem a lei e a igualdade", nenhuma nação jamais "criou nem aceitou reis, exceto sob condições definidas" (p. 114). É essa convicção que leva os huguenotes a referir um segundo contrato, puramente político, que, nas palavras de Beza, assume a forma de "um juramento recíproco trocado entre o rei e o povo" (p. 118). O caráter desse acordo é explicitado, em seus termos gerais, por todos os teóricos huguenotes de maior destaque. O autor de *O despertador*, por exemplo, fala na "mútua e recíproca obrigação [que há] entre o magistrado e seus súditos" (p. 80). De modo análogo, o autor de *O político* trata do "acordo recíproco entre príncipe e súdito", que "não pode ser violado sem injustiça por qualquer das partes" (fo. 85a). Mas a exposição mais completa dessas obrigações recíprocas encontramos em Mornay, que, na terceira *Quaestio* de sua *Defesa*, inclui uma seção especial sobre "A aliança, ou pacto, entre o rei e o povo" (F., p. 180). Mornay procura acima de tudo frisar que, enquanto os representantes do povo juram observar um compromisso "condicional" para com o rei, esse jura respeitar um compromisso "absoluto" para com esses representantes (F., p. 181). Quando "o povo criou o rei", no momento em que decidiu estabelecer a república, fê-lo jurar incondicionalmente que "preservaria o bem do povo". Em troca, os representantes do povo fizeram a promessa condicional de que "fielmente obedeceriam, desde que suas ordens fossem justas" (F., pp. 180-1). O resultado, afirma Mornay, é a constituição de uma "obrigação mútua" entre o rei e os magistrados, e esse acordo "não pode ser suplantado por nenhum outro pacto, nem violado em nome de qualquer outro direito". Mornay conclui insistindo em que é tão grande a força desse contrato que "o rei que o transgride deliberadamente pode com razão ser chamado de 'tirano', e o povo que não o cumpre pode com razão ser tachado de 'sedicioso' " (F., p. 185).

Os huguenotes também concordam plenamente com os mais radicais entre seus predecessores escolásticos no que tange às características que teria uma república que, numa condição pré-política, os homens consentissem em instituir mediante um pacto. A principal conclusão a que chegam é uma teoria da soberania popular que compõe o cerne de seu constitucionalismo,

sendo o seu mais célebre argumento — a defesa da resistência — apenas uma implicação dessa teoria (Franklin, 1967, pp. 117, 123). A conclusão propriamente dita é exposta com toda a clareza na *Defesa* de Mornay, por meio de uma série de analogias com o feudalismo. Afirma o autor que, como o povo originalmente não está sujeito a qualquer governo, e apenas consente em estabelecer tal poder a fim de atender a seus próprios objetivos, deve ele ser sempre considerado o "verdadeiro proprietário" da república, exercendo sobre ela o "supremo domínio", da mesma forma que o senhor de um feudo detém seu controle máximo, ainda que possa resolver delegar sua administração a outra pessoa (F., pp. 162, 191). Mornay tem o cuidado de empregar nessa questão precisamente o mesmo vocabulário dos escolásticos mais radicais, e não a linguagem mais conservadora preferida pelos tomistas. Esses em geral afirmavam que, embora o povo seja originalmente soberano, o ato de instituir um governante acarreta o que Suárez descreveria como "uma espécie de alienação" de seus poderes, de modo que o governante investido está "acima e é maior do que" todo o corpo do povo. Mornay, ao contrário, concorda em que o povo em todas as ocasiões "permanece na posição de proprietário" de sua soberania original, a qual apenas delega ao governante "para que esse possa exercê-la em prol do bem público" (S., p. 86). Portanto, de modo algum o rei estaria "acima do povo". É evidente que, pelo contrário, "o povo como um todo é maior do que o rei e está acima dele" (F., p. 190). Como Mornay conclui, sem rodeios, uma vez constatado que o povo nunca aliena sua soberania, mas apenas delega o direito de exercê-la ao rei, "não se pode estranhar quando insistimos em que o povo é mais poderoso (*potior*) do que o rei" (S., p. 88).

Esse argumento fundamental traz consigo duas outras implicações quanto ao caráter da república legítima, finalmente explicitadas pelos huguenotes. A primeira diz respeito ao estatuto dos magistrados, que são vistos como servidores do Reino, e não do rei, pois sua responsabilidade é para com o povo que os criou, e não para com o rei, que eles criaram. Beza e Mornay colocam grande ênfase nessa questão. Como afirma Beza, os magistrados devem seu cargo, "corretamente falando, não ao soberano, mas à soberania", de modo que, "quando o magistrado soberano morre, eles continuam no cargo, assim como a soberania em si permanece intacta" (p. 111). Essa posição é confirmada por Mornay, que se refere aos magistrados como servidores "não do rei, mas do reino", pois "recebem sua autoridade do povo em conselho público, e não podem ser destituídos sem o consentimento dele" (F., pp. 161, 162). Por fim, a outra conseqüência que os calvinistas destacam refere-se ao estatuto do rei. Novamente, têm eles o cuidado de empregar a terminologia dos escolásticos mais radicais, e não a linguagem mais conservadora dos tomistas. Esses últimos sustentavam que, embora o rei fosse levado ao cargo pelo povo,

depois da posse ele deveria ser considerado *legibus solutus* — um completo soberano, livre da obrigação de obedecer às suas próprias leis positivas. Beza e Mornay afirmam que, ao contrário, um rei que governe segundo a lei não pode, nesse sentido, ser considerado soberano, pois, como afirma Mornay, é meramente "uma espécie de ministro da república" (F., p. 161). Seu estatuto é apenas o de um "agente" do povo, "ao passo que o povo é o verdadeiro proprietário" da república (F., p. 191). Mornay por diversas vezes deixa claro, ao descrever o ofício real, que a seu ver o estatuto de um rei legítimo é mais o de um funcionário assalariado do que o de um magistrado soberano. O governante é descrito como servidor da república (*servus reipublicae*), como guardião (*custos*) e especialmente administrador (*minister*), além de ser considerado "apenas o supervisor e executor das leis" (por exemplo, S., pp. 86, 114, 125). Isso, por sua vez, significa que de modo algum ele pode ser tratado como *legibus solutus*, pois, como salienta Beza, "não há uma única lei à qual o governante não esteja sujeito na condução de seu governo, posto que jurou ser o defensor e preservador de todas elas". A alegação de que o governante "não está sujeito às leis" é assim descartada como "o falso princípio de detestáveis aduladores, e não de um súdito leal a seu príncipe" (p. 113). A mesma conclusão é defendida com veemência por Mornay, para quem "é absolutamente ridículo os reis considerarem vergonhoso estar sujeitos à lei", porque assim se ignora o fato fundamental de que "os reis recebem as leis do povo", o qual permanece "proprietário" da república (S., pp. 86, 115, 119).

Essa análise essencialmente escolástica das origens e caráter das sociedades políticas legítimas proporcionou aos huguenotes o que podemos chamar uma solução completa para os problemas ideológicos com que se defrontavam. Em primeiro lugar, graças a ela conseguiram minimizar os receios que ainda pudessem persistir quanto à possível natureza anárquica ou subversiva de seu pensamento político, e acima de tudo puderam garantir que não defendiam que os cidadãos, enquanto indivíduos, detivessem um direito de matar seus magistrados, ou sequer de oferecer-lhes resistência. Esse esclarecimento, disseram, decorria do fato de que o ato de consentimento que institui uma república legítima provém de todo o corpo do povo, considerado enquanto uma coletividade. Como explica Mornay, isso quer dizer que embora o governante permaneça *minor universis*, pois "todo o povo está acima do rei quando é considerado como um corpo", esse príncipe ainda assim é *maior singulis*, porque todos os cidadãos individualmente, e mesmo os magistrados, permanecem "abaixo do rei enquanto indivíduos" (F., p. 162). Em conseqüência, é impossível afirmar que um indivíduo privado tenha o direito de resistir a um rei legitimamente constituído. Uma vez que as pessoas "criam o príncipe não

como indivíduos, mas em conjunto", seus direitos contra ele são os de uma corporação, e não os de "um indivíduo isolado", ainda que esse indivíduo possa ser membro da mesma (F., pp. 154, 195). Portanto, todo indivíduo privado que "empunhe a espada" contra seu rei será "sedicioso, não importando o grau de justiça de sua causa", porque nenhuma república tem origem ou fundamento em interesses puramente individuais (F., p. 195).

O recurso a argumentos escolásticos também permitiu que os huguenotes afirmassem o caráter legítimo e constitucional de sua teoria da resistência, não se tratando, em absoluto, de uma exortação à turba para que se insurgisse contra seus senhores legítimos. De acordo com os calvinistas, essa ressalva adicional à teoria decorria da tese segundo a qual, embora conserve a suprema soberania, deve-se entender que o povo como um todo delega o direito de exercê-la aos magistrados que escolheu especificamente para tal fim. Como ressalta Mornay, isso implica que, "quando falamos do povo coletivamente, estamos nos referindo aos que recebem a autoridade do povo, ou seja, aos magistrados abaixo do rei" e à "assembléia dos estados" (F., p. 149). Quando o rei promete governar pelo bem do povo, assina o contrato não com o povo propriamente dito, mas apenas com os magistrados a quem o povo "concedeu sua espada" (F., p. 196). Assim, nem mesmo o conjunto do povo pode ser considerado detentor de um direito de resistência direta contra um rei legitimamente constituído. Quando um rei governa com tirania, não está quebrando uma promessa que fez ao corpo do povo, mas apenas aquela feita ao que Mornay descreve como a "epítome" dos magistrados e representantes devidamente constituídos. Por conseguinte, a autoridade para opor-se a um tirano nunca deve estar com o corpo do povo, mas apenas com os magistrados "a quem o povo transferiu sua autoridade e poder" (F., p. 195). Foi somente a esses "magistrados do Reino" que o rei fez a promessa de agir com justiça; em conseqüência, apenas eles podem ser considerados detentores do direito, correlato, de obrigar o rei a cumprir seus deveres e de "defender da opressão a república como um todo" se o governante não respeitar as condições do contrato (F., p. 195).

Uma dificuldade ideológica adicional que os huguenotes precisavam mostrar-se capazes de resolver decorria da necessidade que sentiam de justificar a resistência de uma forma que soasse mais atraente aos olhos de um público mais amplo do que as teorias expostas pela geração anterior de revolucionários calvinistas, as quais tiveram êxito num ambiente mais sectário. Também essa tarefa eles agora estavam aptos a cumprir, graças ao mesmo conjunto de argumentos escolásticos. Ou seja, agora os doutrinários huguenotes se viam em condições de efetuar a decisiva passagem de uma teoria da resistência puramente religiosa, subordinada à idéia de um pacto que visava a defender as leis de Deus, para uma teoria genuinamente política da revolução, baseada na idéia de um contrato que cria um direito moral (e não apenas um dever religioso) de resistir a todo governante que deixe de cumprir a obrigação, que lhe incumbe, de visar ao bem do povo em todos os seus atos públicos.

É verdade que, mesmo no momento de fazer essa transição conceitual basilar, os huguenotes ainda tenderam a organizar seus argumentos de modo a ressaltar, primordialmente, a idéia de um dever de resistir, e não a de um direito à resistência. Como declara Beza, a posição dos magistrados como representantes do povo é tal que têm "o dever juramentado de preservar a lei" (p. 112). Eles "prometeram", segundo Mornay, "usar de todos os meios possíveis" para garantir a "proteção e defesa" do povo e, em conseqüência, "têm o dever de exigir de seu agente que preste contas sobre sua administração" (F., p. 193; S., pp. 195-6). Isso implica que, se o governante se tornar um tirano, eles têm o dever de combatê-lo pela força, dever esse que decorre (na frase de Mornay) de terem "prometido sua força e energia ao Reino" (F., p. 195). É por essa forma que Beza e Mornay finalmente explicitam a justificação para a resistência. Os magistrados inferiores, sustenta Beza, "são obrigados" a "resistir a uma flagrante tirania", e a fazê-lo "pela força das armas", a fim de "salvaguardar os que estão sob seus cuidados". Agir dessa maneira "não significa ser sedicioso ou desleal para com o soberano", e sim "manter a fidelidade em relação àqueles que lhes concederam o cargo, contra aquele que transgrediu seu juramento e oprimiu o Reino que deveria ter protegido" (p. 112). Mornay endossa a mesma conclusão com igual veemência. "Os magistrados do Reino", diz ele, "não estão apenas autorizados, mas obrigados, como parte do dever de seu cargo", no caso de um tirano "não poder ser destituído sem o recurso à força", a "conclamar o povo às armas, recrutar um exército e usar de força, estratégia e todos os recursos da guerra contra aquele que é o inimigo declarado do país e da república" (F., p. 191; cf. pp. 195, 196).

Porém, apesar dessa maneira de expor a questão, deverá a esta altura terse evidenciado que em sua essência a argumentação dos huguenotes se fundamenta na tese genérica de que o ato de prometer implica, analiticamente, a aceitação de uma obrigação moral por parte daquele que fez a promessa, e um correspondente direito moral da parte do outro signatário de exigir que sejam cumpridas as suas condições. Como afirma o autor de *O despertador*, "os direitos do povo" (*les droits du peuple*) devem incluir o direito de exigir que seus magistrados e representantes eleitos respeitem em todos os momentos "os bons costumes do Reino", pois esses "magistrados do Reino" detêm seu estatuto particular ao fato de haver prometido defender as leis e o bem do povo. Por sua vez, esses magistrados têm o direito de insistir para que o rei governe de modo a realmente promover o bem comum, porque deve seu trono

à promessa de cumprir essa tarefa específica (pp. 88-9). Por conseguinte, se o rei não faz caso de sua promessa e se mostra tirânico, os representantes do povo, "por direito (*par droit*), podem resistir-lhe" (p. 90). Beza chega à mesma decisiva conclusão em *O direito dos magistrados*. Se o rei viola as condições do contrato mediante o qual ascendeu ao cargo, os magistrados inferiores — e ainda mais claramente os representantes do povo — "têm o direito de corrigir a pessoa a quem concederam a autoridade", pois "os que têm o poder de conferir" autoridade aos reis "têm idêntico poder para dela os destituir" (pp. 114, 118). E Mornay repete o mesmo argumento no final da terceira *Quaestio* da *Defesa*. Todo rei "que viola o pacto deliberada e persistentemente" é "um tirano por exercício", e nesse caso "os magistrados do Reino" têm "por direito o poder de o destituir".[21]

Portanto, a essência da argumentação huguenote é que os magistrados e representantes do povo têm o direito moral de resistir pela força a um governo tirânico, e esse direito fundamenta-se num direito prévio e natural do povo soberano a considerar a república um meio de assegurar e aprimorar seu bem (cf. Mesnard, 1936, pp. 345-6). Se indagarmos por que teriam eles preferido enunciar essa conclusão decisiva e revolucionária usando tanto a linguagem dos deveres quanto a dos direitos, a resposta será, obviamente, que em parte se tratou de um recurso tático. Após 1572, a principal tarefa dos revolucionários huguenotes passou a ser conclamar às armas os líderes naturais do povo. Nessas circunstâncias, afirmar que tinham o direito de resistir significava apenas argumentar que, em termos morais, não precisavam ter receio de lutar. Mas enunciar a mesma idéia dizendo que tinham o dever de resistir implicava a afirmação — bem mais eloqüente — de que eles não podiam eximir-se de tomar armas. Isso tornava a resistência não apenas moralmente possível, mas também obrigatória, permitindo-lhes exortar os "magistrados do Reino", com a maior veemência possível, a reconhecer, como lhes garantiu Mornay, que "está absolutamente claro" que podem e devem "pegar armas e lutar contra a tirania", e "não apenas em nome da religião, mas também de nossas famílias e lares" (S., p. 208).

A teoria explicitada por Beza, Mornay e os outros líderes huguenotes após 1572 logo veio a exercer poderosa influência, em especial nos Países Baixos, onde uma análoga situação revolucionária se manifestou em 1580 (cf. Griffiths, 1959). Depois de Farnese ter sido nomeado governador em 1578, os espanhóis lançaram-se numa campanha cada vez mais bem-sucedida contra os rebeldes, logo reconquistando a lealdade da nobreza católica nas províncias do Sul. Filipe II fez questão de reforçar essas vitórias em junho de 1580 proscrevendo Guilherme, o Taciturno, e pondo sua cabeça a prêmio (Elliott, 1968, p. 289). Isso, por sua vez, levou Guilherme a um confronto direto com o soberano e finalmente à abjuração de seu juramento de lealdade. Em conseqüência, Guilherme e seus seguidores recorreram aos argumentos já desenvolvidos pelos huguenotes a fim de legitimar sua postura revolucionária contra a autoridade do governo espanhol. Um bom exemplo dessa influência encontra-se no panfleto anônimo intitulado *Uma advertência veraz a todos os homens dignos de Antuérpia*, publicado naquela cidade em 1581. O autor começa recorrendo à idéia escolástica da liberdade natural e fundamental da humanidade, afirmando que "Deus criou os homens livres", e eles "não podem ser escravizados por pessoas que sobre eles não têm poder algum a não ser o que eles próprios concederam" (pp. 228, 230). Esse argumento é utilizado para endossar a tese de que todos os governantes legítimos devem ser "escolhidos e investidos" por aqueles que representam toda a comunidade (p. 229). Tais magistrados, diz o autor, "impõem obrigação ao rei ou senhor que eles investem", de modo que tenha o dever absoluto de garantir que na república se mantenham "a integridade e a justiça" (pp. 228, 229). Isso, por sua vez, significa que, se o rei estiver "transgredindo as condições" mediante as quais os representantes do povo "o aceitaram como seu senhor e príncipe", tais representantes terão o direito, em razão do descumprimento da promessa, de resistir-lhe e de "reaver seus direitos originais" (p. 229). A mesma conclusão fundamental recebe o aval do próprio Guilherme, tanto na longa *Apologia* que apresentou aos Estados Gerais em dezembro de 1580 — obra cujo teor com muita probabilidade foi esboçado por Languet e Mornay — como no *Edito dos Estados Gerais*, documento oficial de julho de 1581, proclamando que "o rei de Espanha perdeu o direito à sua soberania" (p. 216). As Províncias Unidas dos Países Baixos acabaram vendo-se forçadas, afirma esse último documento, "em conformidade com a lei da natureza", a recorrer a seu indubitável direito de resistir a governos tirânicos e a "usar dos meios" que lhes pareçam convenientes para garantir "seus direitos, privilégios e liberdades" (p. 225).

A DEFESA DA REVOLUÇÃO POPULAR

Com a publicação dos principais tratados huguenotes datados da década de 1570, a teoria política protestante passa por uma decisiva divisão conceptual.[22] Até então, até mesmo os calvinistas mais radicais legitimavam a resistência em termos do forte dever, que teriam as autoridades constituídas, de defender a verdadeira fé (isto é, a fé protestante). Contudo, com Beza, Mornay e seus seguidores, a idéia de que a preservação da uniformidade religiosa constitua a única justificativa possível para a resistência legítima afinal se vê deixada de lado. O resultado é uma teoria da revolução inteiramente

política, alicerçada numa tese moderna e secularizada acerca dos direitos naturais e da soberania original do povo.

Entretanto, detendo-nos uma vez mais para comparar esse argumento com o defendido por John Locke em seus *Dois tratados de governo*, constatamos que, apesar desses desenvolvimentos, a tese apresentada pelos huguenotes ainda difere em dois aspectos decisivos da versão clássica do constitucionalismo de inícios da era moderna. Locke não só legitima a resistência baseando-se inteiramente na linguagem dos direitos e dos direitos naturais, como também localiza a autoridade para resistir no "corpo do povo", e mesmo "num único homem", se este for "privado de seu direito".[23] Em contraste, Beza, Mornay e seus seguidores continuam a raciocinar em termos do dever religioso e moral de resistir, e a limitar o exercício desse direito aos magistrados inferiores e a outros representantes eleitos, deliberadamente excluindo os cidadãos enquanto indivíduos, e mesmo o povo como um todo, da capacidade de tomar uma iniciativa política direta. Por conseguinte, resta finalmente indagar em que momento os calvinistas revolucionários conseguiram, pela primeira vez, pôr de lado essas características que persistiam de um constitucionalismo mais conservador e religioso, para articular uma teoria plenamente populista e secularizada do direito de resistir.

Como se poderia esperar, esse momento ocorreu na Escócia, no período seguinte à primeira revolução calvinista bem-sucedida, em fins da década de 1550. Nessa época, o país tornara-se exaltadamente calvinista, de modo que a idéia de exortar o povo inteiro a resistir aos suseranos católicos transformara-se numa opção plausível, num grau que jamais seria viável para os huguenotes. Além disso, as teorias de Goodman e Knox já haviam contribuído para legitimar a idéia de que poderia ser lícito todo o povo fiel a Deus, e mesmo os santos tomados individualmente, opor-se ao governo de um tirano idólatra. Restava apenas reformular essa teoria na linguagem dos direitos, e não dos deveres religiosos, para ter-se uma ideologia da revolução completamente secularizada e populista. O que desencadeou esse passo final foi o fato de que, embora a Escócia oficialmente houvesse adotado a fé calvinista após as reuniões do Parlamento da Reforma em 1560, o governo permanecera sob o controle de uma rainha irredutivelmente católica. Essa anomalia foi eliminada com a deposição da rainha Maria Stuart em 1567, ação que suscitou amplo debate quanto à questão de se o povo teria o direito de destituir um príncipe legítimo. O teórico mais ilustre a responder em sentido afirmativo foi George Buchanan (1506-1582), em seus diálogos latinos sobre *O direito do reino entre os escoceses*.[24] Buchanan parece ter começado a esboçar essa influente obra em 1567, apesar de publicá-la apenas em 1579, na esteira dos tratados de Beza e Mornay. Porém, nesse ínterim, alguns elementos de sua argumentação aparentemente foram incorporados aos discursos proferidos

por ocasião da embaixada do regente Moray em York, em 1568, e às discussões entre o governo escocês e os enviados da rainha Isabel em Londres, três anos mais tarde.[25] Finalmente, o próprio Buchanan forneceu à teoria sua mais completa fundamentação empírica na sua *História da Escócia*, na qual se empenhara durante todos aqueles anos, e que por fim veio a lume em 1582.

Obviamente, Buchanan é mais conhecido como humanista — o escocês afrancesado que lecionou latim no Collège de Guyenne, em Bordeaux, e cujos versos latinos levaram Montaigne a descrevê-lo, em seu ensaio sobre a educação das crianças, como "esse grande poeta escocês" (p. 129). Mas também recebeu instrução escolástica entre 1524 e 1526 na Universidade de St. Andrews, tendo como um de seus professores o formidável John Mair (Burns, 1954, pp. 85, 92-3). Ademais, ele parece ter se convertido bem cedo ao calvinismo, tornando-se amigo e correspondente de Beza e Mornay na época em que viveu na França e membro da Assembléia Geral da Igreja da Escócia ao retornar do exílio, após a vitoriosa revolução calvinista de 1560. Portanto, por seu preparo intelectual e seu empenho ideológico, Buchanan foi um personagem particularmente capacitado para desenvolver o legado do pensamento radical escolástico, de modo a colocá-lo a serviço da revolução calvinista.

Ele inicia *O direito do reino* defendendo a conhecida tese escolástica — e huguenote — de que, para deduzir o caráter de uma sociedade política legítima, precisamos começar levando em conta a condição em que os homens originalmente devem ter vivido antes de tomar a decisão de instituir uma república. Entretanto, a interpretação que dá a essa condição difere muito da proposta pelos huguenotes. Estes tendiam a aceitar a idéia tomista de que, embora a condição natural da humanidade não pudesse ter um caráter político, ela sem dúvida alguma tinha um caráter social. Conforme salientou o autor dos *Discursos políticos*, a razão para termos essa certeza é que "Deus todo-poderoso não julgou apropriado que os homens vivessem solitários" (fo. 238b). Mas, quando os interlocutores nos diálogos de Buchanan — ele próprio e o irritável personagem de Maitland — tratam dessa questão, a vida pré-política é descrita de um modo que contrasta muito com essas interpretações ortodoxas (e fundamentalmente aristotélicas). Como cumpre a um preeminente humanista, Buchanan parece derivar sua análise de fontes estóicas, e não escolásticas, em especial das idéias sobre a condição natural do homem enunciadas por Cícero no início de seu tratado *Da invenção*. Nas palavras de Cícero, "houve uma época em que os homens vagavam pelos campos como animais", em que "nada faziam guiados pela razão, dependendo primordialmente da força física", não possuindo "um sistema ordenado de culto religioso nem de deveres sociais"; uma época em que os homens "abrigaram-se em antros selváticos" antes de se transformar, "de selvagens", em animais sociais e políticos (pp. 5-7). Como vimos, alguns elementos desse quadro

antiaristotélico já haviam sido esboçados por autores occamistas, em especial por Jacques Almain e pelo próprio mestre de Buchanan, John Mair. Buchanan reitera essencialmente a mesma análise no início de seus diálogos. Assegura a Maitland que deve ter havido uma época "em que os homens viviam em cabanas, e até mesmo em cavernas", levando "uma vida errante e solitária" e "deslocando-se como uma multidão de estranhos, sem possuir leis nem morada fixa" (pp. 8-9).

Tal como os huguenotes e seus predecessores escolásticos, se Buchanan começa por essa descrição da condição natural do homem é para poder afirmar que as sociedades políticas não são diretamente ordenadas por Deus, mas emergem de forma natural de uma série de decisões tomadas pelos próprios homens. Porém, ao relatar o processo pelo qual nascem repúblicas legítimas, Buchanan difere dos huguenotes em dois aspectos decisivos. Beza e Mornay haviam mencionado dois contratos distintos, que o povo teria firmado ao ensejo da instituição da república: a aliança religiosa, ou *foedus*, pela qual promete a Deus agir como um povo fiel a Ele, e a aliança política, incorporada à *Lex Regia*, pela qual concorda em transferir seu *Imperium* a um governante eleito sob certas condições mutuamente aceitáveis. Buchanan, porém, já não faz nenhuma alusão a essa aliança religiosa — num silêncio eloqüente, que também será mantido por Johannes Althusius (1557-1638) em seu volumoso tratado de 1603, *A política exposta metodicamente*, a mais sistemática apresentação do pensamento político revolucionário calvinista. Como Buchanan e Althusius deixam bem claro no título de suas obras, eles agora consideram estar tratando exclusivamente de política, e não de teologia, bem como do conceito de direitos, e não de deveres religiosos.[26] Além do mais, enquanto Buchanan simplesmente se contenta em deixar de lado o *foedus* religioso, Althusius evidencia que essa omissão é deliberada, observando em seu prefácio que todos os juristas — inclusive Bodin — caíram no erro de confundir a ciência da política com a do direito, ao passo que todos os teólogos igualmente erraram por continuar a permear suas obras políticas de "ensinamentos sobre a piedade e a caridade cristã", não percebendo que tais considerações são quase igualmente "inadequadas e estranhas à doutrina política" (pp. 1-2). De forma ainda mais consciente do que Buchanan, Althusius ambiciona libertar o estudo da "política" das restrições impostas pela teologia e a jurisprudência, e devolver "todos os elementos apenas teológicos, jurídicos e filosóficos a seus lugares apropriados", a fim de concentrar-se exclusivamente no tema independente da ciência política (p. 8).

A outra diferença decisiva entre Buchanan e os revolucionários huguenotes deriva da leitura que ele faz do contrato que leva à formação de uma república legítima. Os huguenotes haviam desenvolvido uma teoria da soberania representativa no lugar da teoria da soberania popular direta, argumen-

tando que o povo, por contrato, abre mão de sua autoridade para escolher e controlar os governantes em favor de um "epítome" de magistrados. Mais uma vez, Buchanan conserva eloqüente silêncio quanto a esse contrato adicional, afirmando que "todo o corpo do povo" se teria "reunido", elegendo "alguém para deliberar e ocupar-se dos assuntos de cada membro da comunidade" (pp. 9, 12). Não há sugestão alguma de que os cidadãos deleguem sua autoridade para constituir um governante, como supunham Beza e Mornay. Pelo contrário, Buchanan deixa claro que, quando o povo institui um governante, isso se faz por meio de um contrato direto, sem intermediários, no qual um dos signatários é o proposto governante, e o outro, "todo o corpo do povo" (pp. 9, 12).

Em seguida, Buchanan frisa que essa concepção do modo de formar-se a sociedade política implica uma leitura radical da soberania popular. Quando o povo consente em estabelecer um governante e depois firma um contrato para investi-lo, não está de maneira alguma alienando sua soberania original, ao contrário do que pensavam santo Tomás de Aquino e seus seguidores. Buchanan concorda com os escolásticos mais radicais — em especial Almain e Mair — em que o povo apenas delega sua autoridade a um governante cujo estatuto não é o de um soberano *maior universis* e *legibus solutus*, e sim o de um *minister* que permanece *minor universis* e, em conseqüência, está sujeito às leis positivas da república. Como Buchanan afirma peremptoriamente, o povo não apenas "tem o poder de conceder o *Imperium* a seu rei": aliás, não se deve sequer imaginar que esse povo realize uma "transmissão" de sua soberania original; o que faz é "determinar a seu rei a forma do *Imperium*", a fim de assegurar que "o rei aja como guardião dos assuntos públicos" (pp. 32-3, 58, 62).

Essa análise escolástica radical do caráter jurídico de toda república legítima obviamente já fora elaborada por Beza, Mornay e seus discípulos. Mas Buchanan mostra-se bem mais revolucionário que eles em seu modo de conceber o direito de resistir a um governante que deixe de cumprir as condições da *Lex Regia* com base na qual assumiu o poder. Ele funda seu argumento na descrição, em suas linhas gerais estóica, que faz da condição em que os homens teriam resolvido instituir uma república. Como Suárez logo viria a observar, em seu *Tratado das leis e de Deus legislador*, parece estar implícita uma concepção horrivelmente anárquica da obrigação política quando se admite que "o poder de toda uma comunidade de indivíduos reunidos deve ser derivado dos homens enquanto indivíduos" (I, pp. 165-6). Pois assim se sugere que a razão para estabelecer uma república deveria ser a proteção dos direitos individuais e não a salvaguarda do bem comum, dando-se margem à alarmante possibilidade de se afirmar que todo o corpo do povo, e mesmo os cidadãos individualmente, em defesa de seus direitos tem autoridade para

resistir a um governante legítimo e, se for o caso, até executá-lo. Para Suárez, assim como para Beza e Mornay, tal implicação bastou para julgarem óbvio que uma interpretação individualista da condição em que os homens consentem na formação da sociedade política estava totalmente errada. Em contraste, para Buchanan, uma das razões de insistir numa interpretação estóica — em vez de aristotélica — da condição pré-política do homem pode muito bem ter sido o fato de que ela o ajudasse a legitimar uma concepção acentuadamente individualista, e até mesmo anárquica, do direito à resistência política. Ele começa salientando que, como todo o povo concorda em estabelecer um governo legítimo, a população inteira, e não somente seus representantes eleitos, deve conservar um correlato direito de resistir. Conforme vimos, vários seguidores de Gerson, e em especial Mair, em sua *História da Grã-Bretanha*, já haviam insinuado esse argumento em suas obras. Mas Buchanan é o primeiro teórico constitucionalista a afirmá-lo de modo absolutamente inequívoco e coerente.[27] Para ele, uma vez que o povo como um todo cria seu governante, é possível, em qualquer época, "que o povo se livre de todo *Imperium*" que possa ter imposto a si mesmo, pois "tudo o que é feito por uma determinada autoridade pode ser desfeito pela mesma autoridade" (p. 62; cf. p. 52). Ademais, Buchanan acrescenta que, como se deve imaginar que cada indivíduo tenha concordado com a formação da república no interesse de sua maior segurança e benefício, então o direito de executar ou depor um tirano deve situar-se, em todas as épocas, "não apenas com todo o povo" (*universo populo*) mas "até mesmo com cada cidadão individual" (*singulis etiam*) (p. 97). Assim, ele endossa com muita convicção uma conclusão quase anárquica: mesmo quando, como sucede com freqüência, alguém "entre os homens mais baixos e vis" decide "vingar-se do orgulho e insolência de um tirano" simplesmente tomando a si o direito de matá-lo, essas ações muitas vezes são "julgadas corretas", e tais homens de modo geral não são molestados, "jamais se levantando qualquer questão contra os assassinos" (pp. 61, 79, 81; cf. Burns, 1951, pp. 65, 66-7).

Nesse momento crítico, Buchanan analisa uma objeção óbvia — que Maitland, embora debilmente, não deixa de levantar: essas conclusões em favor da rebelião e do tiranicídio contrariariam a doutrina paulina da não-resistência às potestades ordenadas por Deus. Buchanan replica, irritado, que isso equivale a "incidir no costumeiro erro" de permitir que uma única sentença da Bíblia suplante todas as evidências do direito e da filosofia — dando mostra de uma impaciência tipicamente humanística em face da filosofia política dominante no seio da Reforma evangélica (pp. 69, 71-2). Falando *in propria persona* como um intérprete humanista de textos, Buchanan passa a formular uma engenhosa exegese das teses de são Paulo, na qual procura determinar que o apóstolo falava apenas de sua própria época e lugar, não pretendendo enunciar máximas universais de prudência política (pp. 71-2, 76-7). Retomando seu estilo mais escolástico, Buchanan mais uma vez reitera que o direito à resistência e deposição deve sempre residir no povo como um todo. Essa tese começa a ser sustentada — de modo bastante análogo ao praticado por D'Ailly, Gerson e os conciliaristas do período posterior — pela referência ao fato de que um papa herege ou incapaz pode ser legitimamente deposto por um concílio geral da Igreja (pp. 77, 84 ss.). Mas Buchanan trata essa conclusão como um corolário direto de sua teoria da soberania popular. Como o povo cria seus governantes e se conserva "mais poderoso" do que qualquer um deles que possa vir a instituir, então esse povo pode depô-los quando bem entender, pois, "sejam quais forem os direitos que o povo tenha concedido a alguém, pode com a mesma justiça revogá-los" (p. 80). Ademais, Buchanan deixa claro que, ao mencionar esse poder de deposição, está pensando em termos do direito "subjetivo" que tem o povo de destituir seus reis, pois, acrescenta, qualquer direito (*ius*) que tal povo venha a conceder a um rei "pode corretamente ser considerado pertencente" (*proprie pertinet*) a todo o corpo do povo, assumindo a forma de uma posse sobre a qual, pode-se afirmar, esse povo detém o supremo controle, muito embora possa decidir delegar o uso da mesma (pp. 81-2). Finalmente, Buchanan cita a sina de quatro reis da Escócia — de modo bastante tendencioso — para confirmar sua tese central de que, no caso de governantes "cujo governo foi cruel e abjeto", o povo não hesitou em exercer seu direito de "chamá-los a prestar contas, e mesmo de mandar alguns para a prisão perpétua e de exilar ou executar outros" (pp. 61, 81-2; cf. Burns, 1951, p. 66).

Na década de 1580, em decorrência da súbita mudança de rumo nas guerras religiosas francesas, diversos teólogos católicos passaram a adotar uma justificativa muito semelhante e não menos radical para a resistência política. Para explicar essa tendência, precisamos lembrar que, ao morrer o duque de Anjou, em 1584, o herdeiro direto do trono francês passou a ser Henrique, rei de Navarra, um huguenote confesso (Green, 1964, pp. 261-2). Os Guise reagiram a essa ameaça ressuscitando a Liga Católica e intensificando a pressão sobre Henrique III, enquanto seus principais panfletários — cônscios que estavam de que a vasta maioria da população permanecia fiel à Igreja católica — empenhavam-se em exortar diretamente o povo a uma insurreição geral contra a monarquia Valois. Os autores mais importantes a adotar essa postura foram Jean Boucher (1548-1644), que em 1589 publicou uma defesa do tiranicídio intitulada *Da justa abdicação de Henrique III ao Reino de França*, e Guillaume Rose (*c.* 1542-1611), que defendeu a mesma idéia com veemência ainda maior no título de seu enorme tratado de 1590,

Da justa autoridade de uma república cristã sobre reis ímpios e heréticos (Labitte, 1866, pp. 165-73). Mas a mais notória das defesas católicas da rebelião e tiranicídio surgida nesse período encontra-se no tratado de Juan de Mariana, *Do rei e da educação do rei*. A segunda e terceira seções dessa obra efetuam uma abordagem humanística relativamente convencional quanto ao tipo de educação e à gama de virtudes necessárias para se ter um príncipe bem-sucedido (livro II), e quanto às qualidades necessárias aos magistrados, bispos e outros conselheiros para que o reino seja governado com êxito na guerra e na paz (livro III). Mas o que há de controverso na reputação de Mariana deve-se principalmente ao livro I, que inclui uma peremptória reafirmação da mais radical teoria do *Imperium*, aquela que fora enunciada por juristas como Salamonio e teólogos como Almain e Mair. Ademais, Mariana expressa suas opiniões com excepcional clareza e segurança, além de as ilustrar — no estilo de Mair e Buchanan — com referências a diversas lições e princípios já enunciados na volumosa *História da Espanha* por ele publicada em 1592.[28]

O capítulo que abre o livro de Mariana intitula-se "O homem é por natureza um animal social".[29] Mas essa concepção das origens da sociedade política não é de modo algum apresentada "no tradicional estilo aristotélico", ao contrário do que afirmam alguns comentadores (Hamilton, 1963, p. 31). O capítulo começa com a tese essencialmente estóica — já exposta por Buchanan e que em poucos anos Althusius repetiria quase palavra por palavra — de que "os homens a princípio eram nômades solitários" (*solivagi*) que "andavam a esmo, à maneira dos animais selvagens" e "não tinham morada fixa". Sua única preocupação consistia em "preservar sua vida e procriar e criar os filhos", e nessas ocupações "não os restringiam leis, nem os conservava juntos o *Imperium* de um governante" (p. 16). Essa condição teria durado por algum tempo, com cada família levando uma vida pacífica e auto-suficiente, "sem fraudes, mentiras ou o exercício do poder", e "sem rumor de guerra a afligir a vida dos homens" (p. 17). Passado algum tempo, porém, as agressões de animais selvagens e homens sem lei "que passaram a aterrorizar os demais" tornaram inseguro continuar nessa "vida de instintos e impulsos naturais" (pp. 16, 20). Em conseqüência, "os que se sentiam explorados uniram-se" e "viram-se forçados a firmar um pacto entre si para formar uma sociedade", após o que "os homens passaram a estabelecer cidades e principados" (p. 20). Como Buchanan, Mariana não faz menção a nenhum pacto religioso: a instituição da sociedade política é apresentada em termos totalmente naturalistas, como produto dos esforços dos homens para melhorar sua condição natural (cf. Lewy, 1960, p. 48).

Após discutir várias formas de governo e o problema da sucessão, Mariana audaciosamente pergunta, no capítulo 4, "Se pode ser permissível

opor-se a um tirano" (p. 65). Sua resposta é que, como foi o próprio povo quem estabeleceu suas repúblicas, "não há dúvida de que o povo pode exigir que o rei lhe preste contas" (p. 72). Mariana começa admitindo que, se indagarmos que autoridade é necessária para destituir um governante tirânico, a resposta é que normalmente precisamos de uma assembléia devidamente constituída, ou pelo menos de uma reunião pública de todo o povo (pp. 75-6). Mas logo a seguir afirma, numa passagem que se tornou célebre, que, "se perguntarmos o que se pode fazer se o poder da assembléia pública for descartado", a resposta será: "qualquer um que se sinta inclinado a atender as preces do povo pode tentar destruir" um tirano, e "não se pode dizer que tenha agido errado" ao fazer essa tentativa de servir como um instrumento de justiça (pp. 76-7). Portanto, Mariana afirma existir um direito de última instância ao tiranicídio, "o qual pode ser exercido por qualquer pessoa privada (*cuicumque privato*) que deseje vir em auxílio da república" (p. 76).

Finalmente, Mariana conclui a discussão — nos capítulos 8 e 9 — explicitando a teoria radical do *Imperium* sobre a qual fundamenta sua argumentação. Ele admite que "muitos varões eruditos" (inclusive quase todos os seus colegas jesuítas) sustentam que "a república abre mão (*deferre*) do supremo poder em favor de seu governante, sem qualquer exceção", com isso criando um *princeps* que é *legibus solutus* e se coloca "acima" de todo o *regnum*, bem como de todos os cidadãos individuais (pp. 93, 99). Mas Mariana salienta que, "como o poder do rei, se for legítimo, tem sua fonte nos cidadãos", é "pela concessão desses (*iis concedentibus*) que todos os reis são inicialmente investidos de autoridade em qualquer república" (p. 88). Isso leva o autor a insistir em que a sugestão tomista ortodoxa "de que os cidadãos como um todo abrem mão de seu poder, sem qualquer exceção", é "extremamente improvável" (p. 90). Por conseguinte, repele qualquer sugestão de que "um *princeps* possa ser *legibus solutus*", ou mesmo de que seja capaz de deter "um poder maior que o da comunidade" (*maiorem universis*) (p. 90). Ao contrário, Mariana afirma que se deve considerar o governante não como um dono (*dominus*), mas simplesmente como o timoneiro e guia (*gubernator, rector*) do reino (pp. 59, 100). Seu *status* nunca pode ser mais elevado que o de um funcionário eleito a quem os cidadãos pagam um salário (*merces*) para que cuide de seus interesses (p. 59). Se o governante deixar de fazê-lo, Mariana considera óbvio que qualquer cidadão, ou o conjunto de todos, deve conservar o direito de destituí-lo e até mesmo de executá-lo.

Assim, pode-se dizer que o jesuíta Mariana deu a mão ao protestante Buchanan na exposição de uma teoria da soberania popular que, embora escolástica em sua origem e calvinista em seu ulterior desenvolvimento, na essência se mostrou independente desses dois credos religiosos e, por isso, prestou-se a ser usada por todas as facções nas lutas constitucionais que se travariam

no século XVII. A articulação dessas doutrinas puramente seculares e inteiramente populistas pode ser considerada o fundamento para a contestação que mais tarde se faria às duas principais tradições da filosofia política absolutista que, como vimos, no final do século XVI já se haviam firmado. Uma delas foi a tradição providencialista, mais tarde associada em especial a Filmer na Inglaterra e Bossuet na França. A outra foi a tradição mais racionalista, iniciada por Bodin e os neo-tomistas, e que encontraria seu ápice nos sistemas do direito natural de Grotius e Pufendorf. Pode-se dizer que John Locke, nos *Dois tratados de governo*, formulou a crítica decisiva a essas duas tradições, modificando a teoria absolutista de Pufendorf sobre o contrato social e refutando o patriarcalismo de Filmer (Laslett, 1967, pp. 67-78). Contudo, é errado considerar o desenvolvimento dessa teoria "liberal" moderna do constitucionalismo como sendo essencialmente uma realização do século XVII.[30] A esta altura deverá estar claro que os conceitos em termos dos quais Locke e seus sucessores desenvolveram suas idéias sobre a soberania popular e o direito à revolução já haviam sido articulados e refinados, em grande medida, havia mais de um século, nas obras de juristas radicais como Salamonio, nos tratados teológicos de occamistas como Almain e Mair, e em textos mais famosos, porém derivados daqueles primeiros, dos revolucionários calvinistas. Tampouco os santos radicais do século XVII hesitaram em fazer uso das armas dialéticas que haviam sido forjadas para eles por seus inimigos papistas. Uma geração antes de Locke concluir sua clássica defesa do direito do povo à resistência contra um governo tirânico e à sua destituição, Oliver Cromwell já considerara suficiente (segundo Burnet) tranqüilizar sua consciência quanto à legitimidade de executar Carlos I empenhando-se num "longo discurso" a respeito da "natureza do poder régio, consoante os princípios de Mariana e Buchanan" (Burnet, I, p. 76).

CONCLUSÃO

Em princípios do século XVII, o conceito de Estado — sua natureza, seus poderes, seu direito de exigir obediência — passara a ser considerado o mais importante objeto de análise no pensamento político europeu. Hobbes reflete essa tendência ao declarar, no "Prefácio" de seus *Rudimentos filosóficos*, publicado pela primeira vez em 1642 sob o título de *De cive*, que o objetivo da "ciência civil" é "fazer uma investigação mais aprofundada sobre os direitos dos Estados e os deveres dos súditos" (p. 15).* Como teria ocorrido esse processo? Um dos propósitos primordiais deste livro foi sugerir uma resposta. Nestas observações finais, procurarei sintetizar a argumentação, recapitulando o que a meu ver constituem os mais importantes pré-requisitos para a formação do conceito moderno de Estado.

Um desses pré-requisitos é, sem dúvida, que a esfera da política deve ser percebida como um ramo distinto da filosofia moral, destinado ao estudo da arte de governar. Claro que essa é uma hipótese muito antiga, que encontrou sua formulação clássica na *Política* de Aristóteles. Contudo, tal idéia caíra no esquecimento, ofuscada pela enorme influência da tese agostiniana, enunciada em *A cidade de Deus contra os pagãos*, segundo a qual o verdadeiro cristão não se deve preocupar com os problemas "desta vida temporal", mas sim manter o olhar totalmente voltado para as "eternas bênçãos prometidas para o futuro, usando as coisas mundanas e temporais como alguém em uma terra estranha, não permitindo que elas o capturem ou o desviem do caminho que conduz a Deus" (pp. 193-5). Como procurei mostrar, isso, por sua vez, sugere que toda tentativa de descobrir os alicerces do pensamento político moderno precisa começar pela recuperação e tradução da *Política* de Aristóteles e o conseqüente ressurgimento da idéia de que a filosofia política constitui uma disciplina independente, que por mérito próprio merece ser estudada. Quando Guilherme de Moerbeke publicou a primeira tradução latina do

(*) Da tradução brasileira *Do cidadão*, ed. Martins Fontes. (R. J. R.)

texto integral da *Política*, no início da década de 1250, traduziu a "mais elevada comunidade" discutida por Aristóteles no começo do livro I por *communicatio politica*, a comunidade política, e com isso contribuiu para pôr em voga, pela primeira vez, o conceito de "política" (*politica*).[1] Pouco tempo depois, encontramos as primeiras referências à "ciência política" como uma forma distinta de filosofia prática, versando sobre os princípios do governo. Talvez o primeiro autor a considerar-se com plena consciência um cientista político tenha sido Brunetto Latini, o venerado professor de Dante, cuja obra *Os livros do tesouro*, concluída em 1260, constituiu uma contribuição pioneira ao gênero que, como já vimos, pode-se afirmar ter culminado com *O príncipe* de Maquiavel.[2] No início do livro, Latini garante que sua análise se encerrará mediante um estudo "dos meios pelos quais os governantes têm de governar os que lhes são subordinados" — um aspecto da "filosofia prática" que ele designa como "política" (p. 17). E quando cumpre essa promessa, no derradeiro capítulo de sua obra, intitulado "O governo das cidades", não apenas considera a "política" "a ciência que trata do governo", mas também declara que, ao devotar-se ao seu estudo, estará investigando "a mais nobre e grandiosa de todas as ciências", como "Aristóteles comprovou em seu livro" (p. 391).

Já se sugeriu que, mesmo quando consideramos os últimos herdeiros de Latini, os humanistas do século XVI, ainda devemos admitir que eles não eram "teóricos políticos" em "nossa acepção moderna do termo", e que deve constituir um anacronismo classificar o pensamento daqueles autores "segundo essa categoria essencialmente mais moderna" (Dickens, 1974, p. 70). Entretanto, pode-se argumentar que essa própria cautela conduz a um anacronismo. Em princípios do século XVI, Guillaume Budé já sustentava que a "ciência política" (*science politique*) constituía uma forma distinta de estudo, e em sua obra *Da educação do príncipe* afirmava repetidas vezes que sua maior preocupação consistia em elucidar "os elementos das ciências políticas" (pp. 19, 88, 93, 118). Na segunda metade do século, essa concepção que os humanistas tinham de si mesmos como estudiosos da "política" começava a refletir-se nos títulos de suas obras: em 1556, Ponet publicou o *Breve tratado sobre o poder político*; na década de 1580, La Noue concluiu seus *Discursos políticos e militares*; em 1589, Lipsius deu a lume os *Seis livros de política ou doutrina civil*; e em 1603 Althusius esboçou os princípios de uma nova e secularizada ciência política em seu tratado intitulado *A política exposta metodicamente*. Àquela altura, os alicerces da idéia moderna da "política" como o estudo da estadística já estavam firmemente assentados.

Um segundo pré-requisito para se vir a considerar o Estado o principal objeto de estudo da filosofia política é que a independência de cada *regnum* ou *civitas* de todo poder externo e superior esteja justificada e assegurada.

Essa idéia não se podia aceitar enquanto se acreditasse que o *princeps* do Código de Justiniano deveria ser equiparado ao Sacro Imperador romano, que passara a ser tratado como o único verdadeiro detentor do *Imperium* na Europa medieval. Assim, um dos passos mais importantes rumo à formação do conceito moderno de Estado foi dado quando Bartolo e seus discípulos afirmaram que as *civitates* do *Regnum Italicum* não se encontravam apenas numa posição de independência *de facto* com relação ao Império, mas deviam ser legalmente reconhecidas como *universitates superiorem non recognoscentes*, ou seja, "associações independentes que não reconhecem qualquer superior" na condução de seus assuntos políticos. Já se afirmou recentemente até mesmo que Bartolo e Baldo, juntos, construíram todos os "alicerces jurídicos" sobre os quais "se ergue a moderna teoria do Estado".[3]

Mais um pré-requisito para se chegar ao moderno conceito de Estado é que se reconheça que a suprema autoridade em cada *regnum* independente, enquanto poder legislativo e objeto de lealdade, não conte com rivais no interior de seu território. Uma tal imagem unitária da soberania política não teve condições de emergir, na Europa medieval, devido às teses jurídicas que fundamentavam a organização feudal da sociedade e à exigência da Igreja no sentido de atuar como um poder legislativo que coexistisse com as autoridades seculares, em vez de subordinar-se a elas. Assim, ocorreu mais uma alteração conceptual de grande importância ao começar a ser contestados os conceitos de jurisdição senhorial e eclesiástica. Conforme vimos, a primeira crítica cabal ao estatuto da Igreja enquanto *regnum* foi desferida na primeira metade do século XIV, quando Marsílio de Pádua afirmou, no *Defensor da paz*, que todo poder coercitivo é secular por definição e que a mais elevada autoridade em posse de qualquer sacerdote, "com respeito ao seu ofício", somente pode ser a de "ensinar e praticar", sem deter ele qualquer "autoridade coercitiva ou governo temporal" (pp. 114, 155). Essa rejeição aos poderes legais e jurisdicionais da Igreja alcançou igual intensidade, no correr do século XVI, junto aos defensores legistas do absolutismo, especialmente na França, e aos expoentes luteranos da teoria de que a verdadeira Igreja não passa de uma *congregatio fidelium*. Além disso, por essa época, legistas como Charles Du Moulin — que Bodin aclamaria como "o orgulho de todos os juristas" — também haviam começado a contestar a estrutura dos direitos senhoriais, argumentando que os poderes da Coroa não deveriam ser considerados o ápice da pirâmide feudal, mas sim uma autoridade unificada e absoluta, sob a qual todos os cidadãos deveriam ser classificados, numa categoria legalmente não diferenciada, como *subditi*, ou súditos (Church, 1941, pp. 239, 242). Desse modo, em fins do século XVI, já estavam totalmente deitados os alicerces para a idéia do Estado como o único detentor do *Imperium*

em seu próprio território, sendo todas as demais corporações e organizações autorizadas a existir apenas mediante sua permissão.

Por fim, a aceitação da idéia moderna de Estado pressupõe que se reconheça que a sociedade política existe unicamente para fins políticos. Seria impossível aceitar essa perspectiva secularizada enquanto se supôs que todos os governantes temporais tivessem o dever de zelar por um governo leal a Deus e pacífico. Os reformadores do século XVI concordavam plenamente com seus adversários católicos nesse aspecto: todos insistiram em que um dos principais objetivos do governo deveria ser o de preservar a "verdadeira religião" e a Igreja de Cristo. Como vimos, isso significa, por sua vez, que as convulsões religiosas da Reforma deram uma contribuição paradoxal, e no entanto vital, para cristalizar-se o conceito moderno e secularizado de Estado. Isso porque, assim que os defensores de credos religiosos rivais se mostraram dispostos a travar entre si um combate de morte, começou a evidenciar-se, aos olhos de diversos teóricos da linha *politique*, que, para se ter alguma perspectiva de obter a paz cívica, os poderes do Estado teriam de ser desvinculados do dever de defender uma determinada fé. Quando Bodin afirmou, nos *Seis livros da república*, que para todo príncipe deveria ser óbvio que as "guerras travadas por questões religiosas" na verdade não eram "fundamentadas em assuntos diretamente concernentes ao Estado", ouvimos pela primeira vez a voz genuína do moderno teórico do Estado (p. 535; cf. McRae, 1962, p. A14).

O mais seguro indício de que uma sociedade realmente passou a dominar um novo conceito está no desenvolvimento de um novo vocabulário, em termos do qual esse conceito pode então ser articulado e discutido de público. Por isso, considero que o argumento que acabei de expor vem confirmado, em definitivo, pelo fato de que, em fins do período aqui examinado, o termo "Estado" passasse a se empregar livremente, pela primeira vez, numa acepção que se mostra sem nenhuma dúvida moderna.

Naturalmente, o termo latino *status* já fora utilizado por autores jurídicos e escolásticos na baixa Idade Média, em diversos contextos políticos. Porém, mesmo que nesses casos julguemos correto traduzir *status* como "Estado" — opção essa que talvez alguns historiadores do período medieval tendam a assumir com demasiada facilidade[4] —, é evidente que se trata de algo bem distinto da idéia moderna de Estado. Antes do século XVI, o termo *status* somente aparecia na pena dos pensadores políticos para se referir a uma coisa entre duas: o estado ou condição em que se encontra um governante (*status principis*), ou num sentido mais genérico o "estado da nação", isto é, a condição do reino como um todo (*status regni*).[5] Falta, a ambas essas acepções, a idéia tipicamente moderna do Estado enquanto uma forma de

poder público separada do governante e dos governados, constituindo a suprema autoridade política no interior de um território definido.[6] Já se argumentou, de forma plausível, que essa acepção moderna e mais abstrata talvez se tenha originado de considerações anteriores acerca da necessidade, em que se sentisse o príncipe, de "manter seu estado", no sentido de manter seu conjunto estabelecido de poderes (Dowdall, 1923, p. 102). Porém, como salientou Post, de modo geral está claro, nos debates travados antes do século XVI, que quando se discutia "o estado do príncipe" não era com a intenção de distinguir os poderes do governante dos poderes do Estado, mas justamente com a de identificá-los uns a outros, proclamando-se, assim, o príncipe como aquele que detém a "autoridade final e portanto [constitui] o verdadeiro governo" do reino (Post, 1964, p. 334; cf. Hexter, 1957, p. 118).

Em fins do Quatrocentos, contudo, especialmente no caso dos autores humanistas que se empenhavam na discussão do *status principis* ou de *lo stato del principe*, começamos a perceber indícios de uma decisiva passagem: a noção de um governante "mantendo seu estado" vai assim cedendo lugar à idéia — mais abstrata — de que existe um aparelho político independente, o do Estado, que o governante teria o dever de preservar. Um exemplo nessa direção se lê nos inícios do tratado de Patrizi, *Do reino e da educação de el-rei*. Esse autor não apenas parece propor que se distingam os poderes dos magistrados e os poderes que cabem em outros regimes, como também emprega o termo *status* quando vem a discorrer sobre tais regimes como constituindo "tipos de Estado".[7] Mas a obra que contém os indícios mais evidentes dessa mudança é, sem dúvida, *O príncipe*, de Maquiavel. Uma das passagens mais sugestivas do autor florentino ocorre no final do capítulo 9, quando afirma que o povo precisa reconhecer que deve obrigação ao príncipe e seu governo em tempos de adversidade porque esses o protegeram nas épocas de paz — tese essa que Maquiavel expressa dizendo que, em tais circunstâncias, "o estado tem necessidade de seus cidadãos" (*lo stato ha bisogne de' cittadini*).[8] Mas talvez o recurso realmente mais sugestivo ao termo se encontre mesmo no capítulo 19, onde o autor garante ao príncipe que a capacidade de se defender contra conspiradores é mais fácil de adquirir do que lhe parecerá à primeira vista, pois sempre lhe é facultado intimidar os inimigos socorrendo-se da "majestade do estado" (*la maestà dello stato*) (p. 74).[9]

Entretanto, mesmo no *Príncipe* fica evidente, de modo geral, que, quando Maquiavel menciona sua disposição a aconselhar "um príncipe que deseja manter o estado" (*uno principe volendo mantenere lo stato*), o que costuma ter em mente é a tradicional concepção do príncipe que conserva sua posição e seu elenco de poderes.[10] Para termos um uso mais corrente e livre do termo "Estado", num sentido mais abstrato e visivelmente moderno, temos de considerar os herdeiros dos humanistas italianos, em especial na França e

Inglaterra quinhentistas, e sobretudo os que tiveram como principal área de estudo o humanismo jurídico.

Como se poderia esperar, essa transição parece ter principiado pela França. Os requisitos materiais para essa passagem eram bem mais fortes naquele país que na Itália: uma autoridade central relativamente unificada, um aparelho de controle burocrático em expansão, e ainda fronteiras nacionais claramente definidas.[11] Também compareciam os requisitos intelectuais, bem antes que a Inglaterra ou a Espanha, por exemplo, os tivessem: haviam sido assimilados os manuais de humanistas italianos, com seus conselhos sobre os problemas da "manutenção do estado"; ao mesmo tempo, desenvolviam-se na França concepções jurídico-humanistas sobre as origens e caráter do *Imperium*, o supremo poder legislativo na república temporal. Assim, constatamos que, nas obras de pioneiros do humanismo jurídico como Guillaume Budé — especialmente em seu tratado *Da educação do príncipe* — a transição para um conceito mais abstrato de Estado começa a ocorrer de modo visível.

É verdade que Budé continua a seguir a tradição quando fala a seu príncipe da necessidade de "manter vosso estado" (*maintenir votre estat*) (por exemplo, p. 134). Contudo, em diversas ocasiões ele aparenta hesitar entre essa acepção estabelecida e um significado mais abstrato do termo, especialmente quando procede à análise dos "tipos de estado politico" (*les espèces d'estat politique*) (p. 149). Ademais, num momento ou dois parece adotar em plena consciência a idéia do Estado enquanto *locus* de poder político distinto dos poderes do príncipe. No capítulo 27, por exemplo, Budé afirma que é dever do príncipe dar "um alicerce adequado ao estado público" (*l'estat publique*) (p. 110). E no capítulo seguinte, discorrendo sobre o exemplo da Esparta antiga, iguala "o estado público" ao aparelho governamental, explicando que o estado espartano era governado pelo "nome e autoridade de seus reis", porém aparentemente permanecia separado deles (p. 115).

Decorrida uma geração, a terminologia de Budé começou a ser adotada com crescente firmeza por vários outros humanistas franceses das áreas do pensamento jurídico e político. Em seu discurso aos Estados Gerais em 1562, L'Hôpital assim falou aos deputados sobre o papel do direito na "manutenção e conservação de todos os Estados e Repúblicas" (*Estatz et Republiques*) (I, pp. 449-50). E Du Haillan começou sua história *Do estado e sucesso dos negócios de França*, publicada pela primeira vez em 1570, discutindo os alicerces do "estado (*l'estat*) da França", para nela se propor a descrever "o progresso, acidentes e fortunas desse estado" (p. 1). E nos *Seis livros da república*, de 1576, Bodin indicou com toda clareza que se dispunha a considerar o estado um *locus* de poder distinto do governante e do corpo do povo.

Não há dúvida de que Bodin continua a falar de *la République* em vez de *l'État*, e que Richard Knolles, ao traduzir para o inglês *Os seis livros da república*, em 1606, de modo geral preferiu traduzir o termo principal de Bodin por *commonwealth* em vez de *State*. Não obstante, fica evidente, a partir da análise que Bodin faz do conceito, que para ele o Estado constitui um aparelho de poder distinto, sendo instrutivo o fato de que não só ele por diversas vezes se refere a tal aparelho como *l'État*, como também que Knolles considerou cabível traduzir esse termo sistematicamente por "Estado", empregando o termo, com certa coerência, em sentido visivelmente moderno.[12]

Está claro, em primeiro lugar, que Bodin distingue o Estado de seus cidadãos, pois afirma que às vezes podemos constatar que "o povo" se encontra "disperso por diversos lugares, ou então totalmente destruído", muito embora "a cidade ou estado" possam permanecer "resistindo íntegros" (p. 10). De modo semelhante, distingue os poderes do Estado dos poderes dos governantes, pois afirma que os "magistrados e funcionários" têm o dever de "comandar, julgar e prover o governo do estado", e salienta — consternado — as dificuldades que tendem a surgir quando a condução dessas tarefas cai em mãos de "príncipes que não têm experiência de governar o estado" (pp. 382, 561). Assim, chega a uma conceituação do Estado como um *locus* de poder que pode ser institucionalizado de várias maneiras, e que permanece tanto separado dos cidadãos e magistrados quanto superior a eles. Nos termos em que o próprio Bodin formula essa idéia, no livro III, ao discutir o conceito de "Estado popular": "embora o governo de uma república possa ser mais ou menos popular, aristocrático ou real", ainda assim "o estado em si não aceita comparações de mais ou menos", pois seus poderes são "indivisíveis e intransferíveis", não devendo ser identificados com os poderes daqueles que possam estar incumbidos do governo (p. 250).

Parece ter sido a Inglaterra o país seguinte em que ocorreu essa mesma mudança conceptual. No final do regime de Thomas Cromwell, na década de 1530, o país reunia um elenco análogo de requisitos materiais e intelectuais para tal desenvolvimento: um governo central que assumia estilo mais e mais burocrático, aliado a um interesse cada vez maior, por parte dos humanistas ingleses, pelos problemas da "política" e do direito público.[13] Talvez o exemplo mais antigo do uso do termo "Estado" numa acepção assim impessoal se encontre em *Um diálogo entre Pole e Lupset*, de Starkey, concluído em 1535.[14] É verdade que, como Budé, Starkey continua a empregar o termo no sentido tradicional, discorrendo sobre a necessidade de que o príncipe mantenha "o mais perfeito e excelente estado de política e governo" e de que o sistema jurídico defenda "o estado de cada homem segundo sua condição".[15] Mas também começa a hesitar entre esse sentido e outro, mais abstrato, como por exemplo na discussão de "se o estado da comunidade" deve "ser governado por um príncipe, por certos homens sábios ou por toda a multidão". Outro exemplo dessa hesitação é a ênfase que Starkey confere ao dever, que

têm os "chefes e governantes", de "manter o estado vigente no país" do qual são magistrados (pp. 61, 64). Finalmente, às vezes ele parece tratar, com plena consciência, o Estado como uma estrutura constitucional distinta: considera os príncipes "governantes do estado", afirma que aqueles que "possuem autoridade e governam o estado" não devem "visar ao seu próprio e único benefício" e, ao examinar o papel do Parlamento na constituição, proclama que ele tem como objetivo fundamental "representar todo o estado" (pp. 57, 61, 167).

Assim como na França, também na Inglaterra constatamos que na geração seguinte essa terminologia passa a ser usada com segurança cada vez maior por vários humanistas que trabalham com temas morais e políticos. John Ponet, em seu *Breve tratado sobre o poder político*, de 1566, defende a tese de que a autoridade "para compensar e corrigir os vícios" dos governadores e magistrados reside em "todo o corpo de cada estado" (pp. 105-6). E Lawrence Humphrey, em sua obra *Dos nobres*, de 1563, apresenta uma exposição clara das relações — e distinções — entre o príncipe, a nobreza e o Estado. Ao expor a necessidade de dar o príncipe bom exemplo aos súditos, explica que, se um governante levar uma vida de vícios, o efeito pode ser "disseminar o mesmo por todo o estado" (caderno Q, 8b). Da mesma forma, quando defende o papel dos nobres na sociedade, diz que a ausência de "graduação" tenderá a "desconjuntar o estado, e a dilacerá-lo de modo deplorável": manter a "graduação" é, portanto, essencial "num estado bem organizado e governado nos moldes cristãos" (caderno B, 6b; caderno C, 3b). E em sua conclusão, quando declara que nada "em nossa época é mais lamentável que a ignorância dos magistrados e nobres", a razão principal que aduz para se preocupar com isso consiste no fato de que tal ignorância sempre constitui a "maior causa de todos os males, tanto no estado como na religião" (caderno X, 2b). Finalmente, quando passamos a estudar humanistas "políticos" como sir Walter Raleigh, cujas obras foram compostas na virada do século, vemos que ele tem a ousadia de dar a um de seus tratados o título *Máximas de Estado*, e que discute o conceito de Estado com total desenvoltura. Começa por estabelecer que "Estado" se refere à "estrutura ou ordem instituída de uma república" (p. 1). A seguir, trata do ato de "fundar um estado", das diferentes "partes do estado" e das diversas "regras para preservar o estado" (pp. 5-6, 9). Ao longo da análise, sustenta explicitamente que os poderes do Estado devem distinguir-se dos poderes de determinados governantes e magistrados. Define "uma monarquia ou reino" como "o governo de um estado por um cabeça ou chefe", e ressalta que em algumas monarquias pode-se atribuir ao governante "todo o poder para comandar todos os assuntos de estado", enquanto em outras o governante pode "não ter pleno poder em todas as questões ou negócios de estado" (pp. 1-2).

Obviamente, seria fácil exagerar a segurança com que esses autores empregam esse novo conceito de Estado — o qual somente foi discutido nas últimas décadas do período aqui estudado, que se viu utilizado apenas pelos teóricos políticos mais refinados intelectualmente e mais voltados para a esfera secular, e que ainda provocou entre esses teóricos uma considerável confusão, em especial ao procurarem eles analisar a relação entre os poderes do Estado e os do governante e explicar o que poderia significar ser cidadão de um Estado e também súdito de um príncipe. Não obstante, pode-se dizer que a formação do conceito de Estado foi o sedimento do processo histórico que procuramos acompanhar neste livro. Em fins do século XVI, numa obra como *Os seis livros da república*, de Bodin, não só encontramos o termo "Estado" numa acepção visivelmente moderna, mas também constatamos que os direitos e poderes do Estado começam a ser analisados no estilo que será característico da modernidade. Fica evidente, antes de mais nada, que Bodin concebe o Estado como o detentor do supremo poder político em seu próprio território. Isso porque, ao discorrer sobre as "cartas de comando" com que os príncipes soberanos anunciavam suas ordens, ele as denomina "rescritos de estado" e "cartas de comando ou estado", indicando que a autoridade pela qual elas são emitidas é a do Estado (p. 312). Também é evidente que ele considera o Estado a instituição à qual todos os cidadãos devem sua lealdade política, pois trata o crime de sedição não como uma ofensa contra o governante, mas contra o Estado, designando as revoltas de escravos na antiga Roma como rebeliões "contra o estado" e apontando como "povo sedicioso" aquele que procura "tomar a si o governo" por meio da "invasão do estado" (pp. 38, 791). Por fim, mostra-se que Bodin concebe o Estado como uma autoridade puramente civil, à qual se atribuem poderes com objetivos tão-somente civis. Como observa Knolles no prefácio à sua tradução dos *Seis livros da república*, a tese fundamental de Bodin é que, ao estudar "assuntos de estado", o propósito do filósofo político consiste simplesmente em elucidar as condições mais adequadas à promoção do "sereno bem comum" (pp. iv, v). Com essa análise do estado como um poder onipotente, porém impessoal, podemos afirmar que adentramos o mundo moderno: a teoria moderna do Estado ainda está por ser elaborada, mas tem agora seus alicerces assentados.

LEITURAS SUPLEMENTARES

(1) *Calvino.* Considerável material biográfico encontra-se em Doumergue, 1899-1927; uma biografia muito mais concisa e atualizada está disponível em Parker, 1975. Niesel, 1956, apresenta um útil apanhado da teologia calvinista, e McNeill, 1954, discute a evolução da Igreja calvinista. Para introduções gerais ao pensamento político de Calvino, ver Allen, 1957, capítulo 4; Wolin, 1961, capítulo 6. Para uma excelente exposição completa de suas doutrinas, ver Chenevière, 1937; para as idéias sociais e econômicas de Calvino, ver Biéler, 1959. Sobre a questão do radicalismo político de Calvino, ver Baron, 1939, McNeill, 1949, e Walzer, 1966.

(2) *Bodin.* Chauviré, 1914, continua a ser a melhor biografia, embora precise ser suplementada por Mesnard, 1950. Para o contexto do pensamento de Bodin, ver Church, 1941. Sobre a metodologia de Bodin, ver Franklin, 1963, e Kelley, 1970a. Sobre suas hipóteses ramistas, ver McRae, 1955. O *Método* de Bodin é discutido em Reynolds, 1931, e em Brown, 1939, e sua transição para uma teoria política mais absolutista está analisada e explicada em duas obras muito úteis: Franklin, 1973, e Salmon, 1973. Para detalhes adicionais acerca da composição de *Os seis livros da república*, ver McRae, 1962. Alguns artigos importantes sobre tópicos especiais: sobre a concepção de Bodin quanto ao direito constitucional, ver Burns, 1959; sobre sua opinião acerca da tributação, ver Wolfe, 1968; sobre sua teoria da soberania, ver Lewis, 1968, e Giesey, 1973.

(3) *Os "monarcômacos" huguenotes.* Para o contexto ideológico das guerras religiosas francesas, ver Kingdon, 1956 e 1967. Para o contexto político, ver Salmon, 1975, e para uma narrativa mais completa, ver Romier, 1913-4 e 1922. Figgis, 1960, fornece uma clássica introdução sobre os "monarcômacos", e encontram-se introduções excelentes e mais atualizadas em Franklin, 1967 e 1969, e em Giesey, 1970. Walzer, 1966, inclui uma exposição mais ampla sobre o pensamento radical huguenote. Caprariis, 1959, apresenta um levantamento completo da literatura política huguenote até 1572, mas não existe uma análise comparável para os anos cruciais que se seguiram ao massacre de são Bartolomeu. O único "monarcômaco" desse período que até agora foi objeto de estudo minucioso é Hotman. Mesnard, 1955, e Kelley, 1970a, discutem as teorias jurídicas desse autor, Giesey e Salmon, 1972, apresentam uma análise abrangente de *Francogália*, e Kelley, 1973a, fornece um excelente sumário de sua carreira e de seu pensamento.

NOTAS

PREFÁCIO (pp. 9-14)

(1) Como tentarei explicitar na conclusão, isso não quer dizer que nessa época se formou, *exatamente*, a concepção que hoje temos do Estado. Os teóricos que analiso mostram-se confusos acerca da relação entre o povo, o governante e o Estado. E, naturalmente, faltava-lhes a concepção pós-iluminista da relação entre a nação e o Estado.

(2) Para essa famosa definição, ver Max Weber, *Economy and society*, ed. Guenther Roth e Claus Wittich, 3 vol., Nova York, 1968, vol. I, p. 56.

(3) Para o leitor que se possa mostrar interessado, listei os títulos desses ensaios na bibliografia do final deste livro. Gostaria de acrescentar que, para chegar a minhas idéias sobre a natureza da interpretação, fui muito influenciado por vários pensadores cujas obras também menciono na bibliografia. Desejaria registrar, em especial, o quanto devo às teorias de R. G. Collingwood, a admiração que sinto pelo trabalho de Alasdair MacIntyre, tanto na filosofia da ação quanto na história dos conceitos morais, e minha dívida mais específica para com os escritos metodológicos de Martin Hollis, J. G. A. Pocock e, em particular, John Dunn.

(4) Para uma tentativa de documentar no pormenor um caso em que essa postura foi claramente assumida, ver Skinner, 1974a.

(5) Para essa recomendação, ver J. P. Plamenatz, *Man and society*, 2 vol., Londres, 1963, vol. I, p. x.

1. *O IDEAL DE LIBERDADE* (pp. 25-44)

(1) O termo *Regnum Italicum* assim se refere apenas àquela parte do norte da Itália que corresponde ao reino lombardo medieval, que Oto I reincorporou ao Império germânico em 962. É apenas esse território que os teóricos das cidades-Estado italianas têm em mente quando falam em *Regnum Italicum* — como, por exemplo, Marsílio de Pádua em seu *Defensor da paz*. Por isso, é enganoso traduzir o termo (como faz, entre outros, Alan Gewirth em sua tradução do *Defensor da paz* para o inglês, p. 4 e passim) como "Estado italiano". Além do anacronismo implícito no uso do termo "Estado", essa tradução pode dar a entender que Marsílio estaria se referindo a todo o território da Itália moderna, o que jamais sucede.

(2) Ver Vinogradoff, 1929, p. 61. Foi desacreditada a tese segundo a qual os Decretos de Roncaglia deveriam ser vistos como expressão do conceito de *merum Imperium* tal como aparece no direito romano — já que na verdade eles tratam principalmente dos direitos feudais e

outros direitos regálicos locais. Contudo, não pode haver dúvida de que a influência dos doutores de Bolonha na comissão ajudou a conferir aos Decretos seu tom fortemente absolutista. Para se discutir o assunto, bem como para uma bibliografia, ver Munz, 1969, pp. 167-9. Para o texto dos decretos, ver, na bibliografia de fontes primárias, o item *Dieta de Roncaglia: Decretos*.

(3) Para uma bibliografia em torno do debate sobre a data da *Monarquia* de Dante, ver Reeves, 1965, p. 88.

(4) Isso levou D'Entrèves a afirmar que o panfleto sobre a *Monarquia* nada mais representa que uma fase intermediária no desenvolvimento do pensamento de Dante, que acabou por ser rejeitada e superada em suas obras posteriores. Ver D'Entrèves, 1952, esp. pp. 62-74. Para uma defesa da unidade essencial do pensamento de Dante, ver Limentani, 1965, esp. pp. 128-31.

2. *RETÓRICA E LIBERDADE* (pp. 45-69)

(1) Ver Gundersheimer, 1973, pp. 23-5, e Bueno de Mesquita, 1965, p. 315. Em Waley (1969, p. 236) lemos a fórmula pela qual Obizzo foi empossado como "senhor permanente" da cidade.

(2) Uma notável exceção é o importante ensaio de Rubinstein sobre o contexto intelectual do pensamento político de Marsílio de Pádua. Não concordo completamente com sua análise, que me parece tratar sem muita diferenciação duas tradições intelectuais distintas, e freqüentemente contrastantes, do começo do Trezentos: uma que deriva do estudo da retórica; outra que se baseia em argumentos escolásticos. Tentarei, mais adiante, distinguir essas duas diferentes linhagens de pensamento. Mas o trabalho de Rubinstein é brilhante e erudito, e me foi de muita valia.

(3) Para uma explicação deste ponto, ver Wieruszowski, 1971b, p. 361. Haskins pensava que teria sido Albérico, um monge de Monte Cassino ativo pelos anos 1080, o primeiro a lecionar a arte prática da epistolografia. (Ver Haskins, 1929, pp. 171-2.) Wieruszowski, porém, discorda dessa atribuição, dizendo que Albérico ainda se concentrava no uso dos modelos clássicos, não chegando a formular regras passíveis de ser ensinadas sem recurso a tais autoridades. Ver Wieruszowski, 1971a, p. 334, e 1971b, p. 361.

(4) Essa é a datação de Haskins (1929, p. 181), que foi adotada por Murphy tanto em sua Bibliografia (Murphy), 1971a, p. 60) quanto na edição que, mais recentemente, ele fez dessa obra (1971b, p. 3). Wieruszowski, porém, entende que o livro deve ter sido escrito "depois de 1140". Ver Wieruszowski, 1971a, p. 335 e nota. Para uma discussão e ilustração do sistema de composição em cinco partes, ver Murphy, 1974, pp. 220-6.

(5) Ver Haskins, 1929, pp. 174, 177. Para um grupo análogo de cartas, ver os *Preceitos* de Adalberto, pp. 43-74.

(6) Ver Wieruszowski, 1971a, p. 336, e 1971b, pp. 364-5. Para um bom exemplo de *Dictamen* desse estilo, ver a lista de modelos que se deve a Hugo de Bolonha, *Regras de epistolografia*, in Murphy, 1974, p. 217.

(7) *The government of cities*, p. 264. Cf. a mesma discussão em *The pastoral eye*, p. 124.

(8) Ver *The pastoral eye*, pp. 96-7, 99-100, 100-1; e, em *The government of cities*, pp. 230, 232, 280.

(9) Desse contexto se evidencia que Boncompagno não quer dizer que nunca tenha lido as obras de Cícero junto com seus estudantes, nem que nunca tenha lido Cícero sozinho, como tanto Paetow quanto Murphy parecem entender (cf. Paetow, 1910, p. 77; Murphy, 1974, p. 254). Pode se supor que Murphy efetua uma excessiva desqualificação da estatura e importância de Boncompagno. Para uma outra avaliação de Boncompagno, cf. Paetow, 1910, pp. 74-9, e Wieruszowski, 1971c, p. 426, e 1971d, p. 594.

(10) Ver Ullman, 1941, p. 218, e Wieruszowski, 1971d, p. 620. Essa ligação entre a *Ars Dictaminis* e a emergência do humanismo sugere uma resposta à questão formulada por Weiss: por que tantos, dentre os primeiros humanistas, terão sido advogados. Cf. Weiss, 1947, pp. 4-6.

(11) A última parte do livro III dos *Livros do tesouro* inclui um modelo de carta a se enviar a um convidado a *podestá*; duas possíveis respostas deste, sendo uma de recusa e outra de aceitação; vários modelos de discurso para que o novo *podestá* pronuncie ao chegar à cidade que irá governar; um discurso-modelo para ele proferir caso ecloda uma guerra; e mais um para sua despedida. Ver pp. 396-7, 398-9, 401-4; e 419-20.

(12) As partes iniciais do livro II dos *Livros do tesouro*, que versam "a natureza das virtudes e vícios segundo a *Ética*", são pura paráfrase de Aristóteles (ver Davis, 1967, p. 423). As partes iniciais do livro III, "concernentes à arte de falar bem" (p. 317) são pura paráfrase de *Da invenção*, de Cícero (ver East, 1968, p. 242).

(13) Ver Villani, *Crônica*, livro VIII, parte 10, vol. I, p. 174. Davis (1967, p. 423) traduz assim a frase final: "governando [...] segundo a ciência da política". O original reza "*secondo la politica*".

(14) Isso é o que Baron afirma (1938b), pp. 5 e 15. Mas, na p. 4, ele cita a crítica de Latini à riqueza, e a define pela perspectiva dos "estóicos medievais" — concessão que parece contradizer o teor geral de sua argumentação.

(15) Mussato, cols. 586-7 e 716. Rubinstein (1957, pp. 169-70, 172-3) mostra que o que Mussato diz a esse respeito é claramente uma paráfrase de Salústio.

3. *ESCOLÁSTICA E LIBERDADE* (pp. 70-87)

(1) Para uma valiosa discussão das diferenças entre as concepções agostiniana e aristotélica da vida política, ver Wilks, 1963, pp. 84-117.

(2) O primeiro discurso do *Defensor da paz* várias vezes foi atribuído a João de Jandum, a quem Marsílio teve como professor em Paris. (Ver, por exemplo, Lagarde, 1948, pp. 31-3, e as referências fornecidas em Gewirth, 1948, pp. 267 e nota respectiva.) Mas há boas razões internas para se questionar tal atribuição, posto que os argumentos do primeiro discurso estão em forte descompasso com os das obras políticas que se conhecem de João de Jandum. (Ver Gewirth, 1948, pp. 268 ss.) Além disso, se minha interpretação do *Defensor da paz* for válida, ela constituirá uma razão a mais para se duvidar da suposta autoria de João. Com efeito, considero que o principal objetivo de Marsílio, no primeiro discurso, consiste em analisar e tentar defender a forma de soberania popular que se encarnava em cidades-Estado italianas tal como Pádua. Se isso for correto, parece muito improvável que João de Jandum — que praticamente desconhecia esse tipo de cidade — pudesse ter escrito o primeiro discurso. Parece bem mais provável que Marsílio, que presenciou a passagem de sua cidade natal de um regime republicano a uma tirania apenas quatro anos depois de completar a redação do *Defensor da paz*, fosse autor da obra inteira.

(3) Ver também como Bartolo, no início de seu *Tratado sobre a tirania*, insiste em que, da mesma forma que a tirania é a pior forma de governo, o governo pelo povo (*directe regimen*) normalmente é o melhor (p. 322). Para uma útil exposição dos modos pelos quais os juristas italianos do século XIV geralmente defenderam um ideal de cidadania ativa, ver Riesenberg, 1969, pp. 246-7.

(4) Ver Baron, 1966, p. 121. Para outras formulações da mesma tese, ver por exemplo Rubinstein, 1942, 1958, p. 200; Holmes, 1973, p. 129; Witt, 1971, p. 171. O próprio Baron foi,

porém, mais cuidadoso (e por conseguinte mais acurado historicamente) no seu primeiro artigo sobre o "espírito cívico"; ver Baron, 1938a, esp. p. 84.

(5) Como já observou Davis (1967, p. 427), alguns elementos dessas concepção podem ser encontrados até mesmo antes disso, como por exemplo na análise que Latini faz da queda da República romana, em seus *Livros do tesouro*. Para Latini, a conspiração de Catilina constitui o começo do fim da liberdade romana (p. 44), razão por que ele exalta o discurso em que Catão ataca a suposta participação de César nessa conjura, tratando essa peça de oratória como um de seus maiores exemplos de grande retórica (pp. 348-51). E elogia Cícero não apenas na qualidade de "homem mais eloqüente do mundo", mas também como um grande patriota que, "por sua grande sabedoria" enquanto cônsul, "conseguiu derrotar a conspiração" que Catilina dirigira contra a liberdade popular (p. 44). Davis usou esse elemento e outros, numa seqüência de artigos notáveis, para contestar a tese de Baron sobre a originalidade do "humanismo cívico" do Quatrocentos.

(6) Esse exemplo, mais um que contraria a tese geral de Baron, é na verdade o único aceito pelo próprio Baron (1966, pp. 55, 57).

(7) É nesses termos que Aquino formula a questão, na parte do tratado *Do governo dos príncipes* efetivamente escrita por ele (p. 226).

(8) Se essa análise do conceito de *pax* em Marsílio está correta, Rubinstein se terá equivocado ao afirmar que no pensamento político de primórdios do Trezentos os conceitos de *pax et concordia* eram sempre vistos como "os mais desejáveis dentre os efeitos do governo justo" (Rubinstein, 1958, p. 187). A argumentação de Marsílio mais parece ser que o governo justo é o efeito, e a *pax* sua condição prévia. Para uma análise detalhada do papel da paz na teoria política de Marsílio, ver Gewirth, 1951, pp. 94-115.

(9) Pp. 134-5. Para a mesma preocupação, em termos gerais, ver por exemplo Ptolomeu, *Do governo dos príncipes*, p. 364, e Bartolo, *Panfleto sobre a tirania*, p. 327. Como mostrou Rubinstein, a idéia de que "o governante" e "o bem comum" deveriam coincidir também ocupa papel central na iconografia do famoso afresco de Lorenzetti sobre o "bom governo", em Siena. Cf. Rubinstein, 1959, esp. p. 181. A mesma preocupação reaparece em outros tratados igualmente da lavra de Remigio, e especialmente em *Do bem comum*. Para uma discussão desse tema — bem como para a citação de passagens do tratado de Remigio —, cf. Egenter, 1934, e Minio-Paluello, 1956.

(10) Ver Bartolo, vol. 6, p. 117. As autoridades que ele cita nessa passagem são Aquino e Aristóteles (*Ética a Nicômano*, livro IV). Sobre Giovanni da Nono, ver Hyde, 1966b, pp. 107-9; para suas teses sobre a nobreza, ver igualmente Hyde, 1966b, e Hyde, 1966a, pp. 64-5.

(11) Para uma discussão completa do conceito de "parte que pesa mais" em Marsílio, ver Gewirth, 1951, pp. 182-99. Para as relações entre o conceito e o contexto cívico do pensamento de Marsílio, ver Gewirth, 1951, esp. pp. 27-9 e 187.

(12) Ver *Opera*, vol. 9, pp. 36 ss. Ullmann, 1962, faz uma análise completa do sistema ideal de governo para Bartolo, às pp. 715-26. Nota então que é "enorme o acordo" entre as teorias de Bartolo e de Marsílio a esse respeito, e o fato de que Bartolo oferece a descrição mais precisa e detalhada. Ver pp. 726-33. É muito grande o meu débito para com esse importante artigo.

4. *A RENASCENÇA FLORENTINA* (pp. 91-133)

(1) Ver Baron, 1966. Uma vez que discordo de várias de suas conclusões quando consideradas em particular, é importante que comece assinalando a enorme importância do trabalho pioneiro de Baron a respeito dos primeiros humanistas do Quatrocentos. Devo muito não apenas à sua discussão técnica sobre a datação de suas obras, mas também à análise das doutrinas deles e à oportuna insistência sobre a relevância da contribuição desses autores para o pensamento político renascentista.

(2) Aqui é evidente a minha dívida para com os ensaios, fundamentais, de P. O. Kristeller sobre o desenvolvimento do humanismo. É sua a notável observação de que "os humanistas, longe de representar uma nova classe, eram os herdeiros profissionais e os sucessores dos retores medievais, dos assim chamados *dictatores*". Para essa observação, ver Kristeller, 1956, p. 564; para aprofundá-la, ver pp. 262, 560-1. Jerrold Seigel (1966, p. 43, e 1968, pp. 204-5) explicitou muito bem em que medida o trabalho de Kristeller efetua uma crítica da tese de Baron.

(3) Essa é a datação proposta por Baron, mas — da mesma forma que a data na qual Bruni teria escrito seu *Diálogos* — a questão continua em aberto. Seigel, querendo minimizar a importância da crise de 1402 para a formação do pensamento "humanista cívico", tentou voltar à tese tradicional de que o *Elogio* teria sido escrito provavelmente em 1400-1401. (Ver Seigel, 1966, esp. pp. 19-23.) Baron, convicto de que as idéias de Bruni devem muito, em sua gestação, à crise de 1402, continua a insistir em que o *Elogio* não pode ter sido escrito antes do verão de 1403, e que provavelmente só foi completado em 1404. (Ver Baron, 1967, e esp. 1955, pp. 69-113.) Essa questão não me parece, porém — nem a da datação dos *Diálogos* de Bruni, que envolve os mesmos problemas —, ter grande importância histórica. É verdade que Baron teve condições de apresentar argumentos bastante sólidos para datar a composição de ambas as obras dos anos imediatamente posteriores à crise de 1402. Mas seria um equívoco supor que isso contribua para sustentar a teoria de que os escritos de Bruni naqueles anos contenham um bom número de idéias novas, que só poderiam ter se desenvolvido em decorrência da crise de 1402. Como tentarei mostrar, embora de forma cursiva (*shortly*), ao considerar a relação de Bruni com o pensamento político italiano anterior a ele, muitas são as idéias aparentadas com essas que podemos encontrar em numerosas obras humanistas e pré-humanistas, que temos a certeza de ter sido escritas muito *antes* de 1402.

(4) Para a datação dessa obra de L. B. Alberti, ver Baron, 1966, p. 348. Quanto ao que Palmieri diz sobre a riqueza, consultar a mesma obra, pp. 118-21, 128-31, 146-7 etc.

(5) Alguns estudiosos recentes se perguntam se esse declínio foi mesmo tão repentino quanto se supunha. Ver Mallett, 1974, p. 13, e Waley, 1969, p. 135. Cf. também Mattingly (1961), que insiste na idéia de que havia erros de base nas críticas dos humanistas ao sistema mercenário.

(6) Salutati, *Epistolario*, ed. Novati, vol. II, p. 85. Todas as citações que fizermos da correspondência de Salutati consideram essa edição, exceto quando se especifica o uso da ed. Rigacci.

(7) Ver, por exemplo, Salutati, *Epistolario*, I, pp. 26-7.

(8) O débito dos assim chamados "humanistas cívicos", em relação a esses escritos mais antigos, foi assinalado, com muita propriedade, por Rubinstein, 1968, esp. p. 449, e mais recentemente por Struever, 1970, p. 117. Para uma análise da "liberdade" — em ambos os sentidos que indiquei — na Florença do século XIV, em especial no correr da crise constitucional da década de 1370, ver Brucker, 1962, esp. p. 73, e Becker, 1962, esp. pp. 395-6.

(9) Ver Baron, 1966, pp. 49, 58, e Witt, 1969, p. 450, que defende a tese de que "uma convicção republicana baseada na importância psicológica da liberdade" não ocorre antes das obras políticas de Salutati.

(10) Ver Baron, 1966, p. 64. Ver também pp. 6, 47-8, 54, 75, 460. Ver também Ferguson, 1958, p. 25, e Baron, 1958, p. 26. Pocock, 1975, p. 56 concorda com Baron ao falar do ataque de Salutati a Júlio César como uma mudança "revolucionária" de atitude.

(11) Ver Petrarca, *On his own ignorance* [De sua ignorância], p. 79.

(12) Ver Seigel, 1968, p. 222. Ver também pp. 31-2, 61, 215, 224. Devo muito à acurada exposição que Seigel faz do ciceronianismo de Petrarca e de sua influência. Ver, ainda, a enriquecedora discussão dos mesmos temas em Whitfield, 1943, esp. pp. 47, 104-5, 195.

(13) Ver *Júlio César*, ato V, cena 5, v. 75. Para um exame desses ideais antigos de educação, ver Marrou, esp. pp. 98-9.

(14) *Hamlet*, ato III, cena 1, v. 159. [Na trad. de Péricles Eugênio da Silva Ramos, ed. Abril, São Paulo, 1976, p. 116.]

(15) Ver I Coríntios, cap. 1, v. 24. Para essa referência e uma análise de suas implicações, ver Mommsen, 1959b e 1959c. Meu estudo da crítica agostiniana à *virtus* e da recuperação humanista desse conceito deve muito ao trabalho de Mommsen, e ao desenvolvimento desses temas no capítulo inicial de Mazzeo, 1967. Ver também Menut, 1943, pp. 308-21.

(16) Para essa carta, ver Salutati, *Epistolae*, ed. Rigacci, vol. II, pp. 141, 143.

(17) Ver Green, 1972, esp. pp. 57-9. Cf. também Gilmore, 1956, p. 59. Para a identificação da fortuna com a providência em Compagni, ver pp. 74, 150, 234 etc.

(18) Shakespeare, *Henrique IV*, parte I, ato V, cena 1, v. 134.

(19) Ver Baron, 1966, pp. 8, 105, 449. Germino, 1972, p. 1, também diz que a Renascença representou uma "profunda fratura na continuidade da especulação política ocidental", e Pocock, 1975, p. 52, pretende localizar uma "ruptura decisiva" por volta de 1400.

(20) Esse ponto, e suas implicações no tocante à tese kristelleriana sobre a ascensão do humanismo, foi muito bem examinado por Gray, 1963.

(21) Ver Petrarca, *Familiarium rerum libri*, pp. 226-7 nd; cf. *The life of solitude*, p. 109.

(22) Ver pp. 81, 91-3, 94-100; cf. também Witt, 1969, pp. 434, 439-40.

5. *A ERA DOS PRÍNCIPES* (pp. 134-59)

(1) Ver Rubinstein, 1966, pp. 11-8. Embora eu deva a Rubinstein as informações de que me valho nesse parágrafo, devo observar que em seu livro ele contesta a tese tradicional — que eu, ao contrário, tendo a defender — de que as etapas dessa história possam ser interpretadas como passos deliberados rumo à instituição da *signoria*.

(2) Hoje constitui consenso geral que, como o próprio Maquiavel dá a entender numa carta de dezembro de 1513 dirigida a Francesco Vettori, ele teria redigido uma primeira versão — completa — do *Príncipe* entre julho e dezembro daquele ano. Essa carta se encontra em Maquiavel, *Letters*, pp. 139-44. Quanto à sugestão de que a dedicatória teria sido acrescentada entre setembro de 1515 e o mesmo mês do ano seguinte, ver Bertelli, 1960, p. 9. Para um recente quadro dos debates versando sobre a datação do *Príncipe*, ver Geerken, 1976, p. 357.

(3) Ver Maquiavel, *Letters*, pp. 101-7, 139-44.

(4) Para uma análise da elaborada imaginária do *speculum*, ou "espelho dos príncipes", ver Shapiro, 1975, esp. pp. 41-4.

(5) Ver Castiglione, pp. 290, 319-21. Cf. a análise do livro IV do *Cortesão* efetuada por Ryan, 1972. Sobre as teses — análogas — de Carafa acerca da relação entre o cortesão e o príncipe, ver *Do perfeito cortesão*, pp. 77-80, 94-5.

(6) Para essas afirmações, ver Plamenatz, 1963, vol. 1, p. 7, e Berlin, 1972, p. 160. Essa ainda é a visão mais corrente nos manuais que tratam do pensamento político de Maquiavel. Como as citações acima revelam, ademais, as mesmas teses continuam a freqüentar as obras de alguns dos melhores historiadores das idéias. E isso embora já faça muito tempo que estão sendo estudadas a sério as ligações entre *O príncipe* e os espelhos dos príncipes de lavra humanista.

Para um paralelo bastante interessante (embora um pouco exagerado) entre Maquiavel e outros humanistas, na base de um cotejo capítulo a capítulo, ver Allan Gilbert, 1938. Para uma análise que pelo menos em parte se distingue desta, ver Felix Gilbert, 1939. Reconheço o quanto devo a esse artigo, tão precioso.

(7) Gilbert dá particular relevo a esse ponto (1965), esp. p. 154; trata-se de um livro de excepcional qualidade, ao qual devo muito.

Wood sustentou que Maquiavel redefine o conceito de *virtú*, a fim de fazê-lo expressar "um padrão de conduta que se evidencia no que podemos definir como a situação reinante no campo de batalha" (1967, p. 171). Pode-se argumentar — como fez Hannaford — que essa leitura exagera ao deixar de lado as conotações políticas que aparecem no uso maquiaveliano do termo *virtú* (Hannaford, 1973). Mas não há dúvida (como tentaremos indicar na última parte deste capítulo) de que Maquiavel de fato redefine tal conceito, e parte dessa redefinição implica a atribuição de uma ênfase excepcionalmente forte ao papel militar do príncipe.

(8) *Hamlet*, ato III, cena 4, v. 178.

(9) Traduzindo: "Da liberalidade e da parcimônia", "Da crueldade e piedade" e "De que forma os príncipes devem guardar a fé". Para os títulos latinos originais, ver Maquiavel, *Opere*, ed. Bertelli, vol. 11, pp. 66, 68, 72. Para essas traduções, ver *The prince*, trad. ingl. Bull, 1961, pp. 92, 95, 99. [Seguimos aqui a tradução de Lívio Xavier — R.J.R.]

(10) Para uma análise das origens dessa interpretação, e da vasta aceitação que granjeou, ver Cochrane, 1961, p. 115. Cochrane considera Croce a fonte mais influente da opinião segundo a qual o maior objetivo de Maquiavel seria o de defender "a autonomia da política": cf. Croce, 1945, esp. p. 59. O mais influente entre os intérpretes de Maquiavel a adotar essa perspectiva foi Chabod, 1958, esp. p. 184.

(11) Para uma exposição recente e bastante eloqüente dessa leitura da originalidade de Maquiavel, ver o importante ensaio de Berlin, 1972, esp. p. 183.

(12) Para o emprego em Maquiavel do termo *virtú* a fim de designar qualquer qualidade que ajude um príncipe a "manter seu estado", e para o fato de que isso introduz um corte "nítido e decisivo" entre a *virtú* e as virtudes, ver a excelente análise de Hexter, 1964, esp. pp. 956-7. Uma interpretação análoga foi desenvolvida por Pocock, 1975, esp. pp. 166, 177.

6. *A SOBREVIVÊNCIA DOS VALORES REPUBLICANOS* (pp. 160-210)

(1) Para as datas de composição, ver Gilbert, 1967, pp. 174-7. O título original da obra de Contarini era *De magistratibus et Republica venetorum* (Paris, 1543). Em sua tradução inglesa, publicada em 1599, Lewes Lewkenor deu-lhe o título *The commonwealth and government of Venice* [Da República e governo de Veneza]. Citei o livro sempre a partir da tradução de Lewkenor.

(2) Ver Gilbert, 1965, pp. 11, 20. Ver Weinstein, 1970, p. 248. Para conhecer o relato das lutas de facção que levaram, em 1494, à instituição de um Conselho amplo, ver Rubinstein, 1960, esp. pp. 155-9.

(3) Para um caso, impressionante, de paralelismo entre Ptolomeu e Savonarola, ver Weinstein, 1970, pp. 292, nota, e 293, nota, onde ele compara o tratado de Ptolomeu, livro IV, cap. 8, com uma passagem de Savonarola em seu *Compendium totius philosophiae*.

(4) Ver Chabod, 1958, p. 19. Essa é a opinião tradicional sobre Savonarola. Cf. também o que nos diz Schevill, 1936, esp. p. 454. Essa avaliação, porém, foi devidamente contestada no recente trabalho de Weinstein, 1970, numa análise excelente e mais que convincente, da qual me confesso devedor.

(5) Ver Weinstein, 1970, esp. pp. 34-6, 139-45. Argumentação análoga havia sido proposta por Gilbert, 1957. Weinstein observou com muita perspicácia o modo pelo qual as profecias de Savonarola passavam — com alguma incoerência — da ênfase na ruína da cidade a uma insistência igualmente forte em seu papel como o vaso eleito para os desígnios mais elevados de Deus. Cf. Weinstein, 1970, esp. pp. 67, 141, 169-70.

(6) Para a parte em que Savonarola critica os mercenários, ver *De politia et regno*, p. 582. Para uma análise do panfleto de Cecchi, ver Bayley, 1961, pp. 237-8.

(7) Portanto, Allen se equivoca por completo ao dizer que Salamonio era espanhol e jesuíta, e que seu livro teria sido escrito no mesmo ano que veio ao prelo, ou seja, em 1544 (Allen, 1957, p. 332). Cf. a biografia curta, porém bem documentada, que se encontra no primeiro capítulo do exaustivo trabalho que devemos a D'Addio (D'Addio, 1954, pp. 3-10).

(8) Para uma avaliação de sua teoria do *Imperium*, pp. 410-3.

(9) A melhor defesa dessa tese encontra-se em Baron, 1961, a quem devo o pormenor das referências que permitem assim datar os *Discursos*. A interpretação de Baron leva-o a contestar a idéia corrente segundo a qual Maquiavel teria começado a trabalhar no *Príncipe* e nos *Discursos* praticamente pela mesma época. Para ver como Baron resume essa tese convencional, cf. Baron, 1961, p. 231, e as referências que ali se encontram. Para sua tese de que Maquiavel primeiro terá escrito *O príncipe*, completando-o em fins de 1513, e começando pouco depois a elaborar os *Discursos*, ver Baron, 1961, esp. pp. 236, 247.

Hexter aventou que o primeiro discurso não poderia ter sido escrito antes de 1515. Ver Hexter, 1956, esp. pp. 93-5. Mas essa tese foi decisivamente refutada por Gilbert, 1965, pp. 230-1. O conjunto geral da argumentação de Baron parece plausível, e os comentadores mais recentes têm concordado com ele. Ver, por exemplo, Hale, 1961, esp. p. 168, nota. Contudo, a datação dos *Discursos* continua sendo tema de discussão entre os especialistas. Para duas tentativas de revisar todas as provas trazidas ao debate, ver Cochrane, 1961, pp. 133-6, e, mais recentemente, Geerken, 1976, p. 357.

(10) Ver Gilbert, 1953, p. 147. Para uma apreciação das teses de Gilbert, ver Richardson, 1972.

(11) Foram Baron, 1961, e Pocock, 1975, que deixaram esse ponto claro para além de qualquer dúvida. Ver esp. Baron, 1961, p. 228, e Pocock, 1975, p. 316. Embora eu discorde das análises de ambos em vários pontos menores, trata-se de duas exposições magistrais, em relação às quais confesso o quanto devo.

(12) Para as observações de Guicciardini, ver *O discurso de Logroño*, p. 257. Para Mussato, sobre o mesmo tópico, e para a prova de que Salústio foi uma de suas fontes principais, ver Rubinstein, 1957, pp. 172-5. Finalmente, para o que Salamonio diz de Salústio, ver seu *A soberania do patriciado romano*, esp. fos. 19a-b.

(13) A bibliografia sobre a variação do significado de *virtù* na obra de Maquiavel é bastante extensa e rica. Ver, em especial, Whitfield, 1947, pp. 92-105; Rousseau, 1965, pp. 152-7; Gilbert, 1965, pp. 179-99 (a quem devo muito); Hannaford, 1972, pp. 185-9; Price, 1973, pp. 325-31; e Pocock, 1975, pp. 206-11.

(14) *Discursos*, p. 132. Mas a tradução que citamos talvez exagere na tendência a fazer Maquiavel dizer que "o fim justifica os meios". Os verbos que ele emprega — numa justaposição caracteristicamente epigramática — são *accusare* e *scusare*. A ação acusa já por si, mas seu resultado escusa (mais do que justifica) sua prática.

7. *A DIFUSÃO DA ERUDIÇÃO HUMANISTA* (pp. 213-31)

(1) Rabelais, *Gargântua*, p. 194. Cf. também Rabelais, *Epístola dedicatória*, in *The five books*, vol. II, p. 499.

(2) É o que diz Cosenza (1962, p. 1903). Mas essa visita não é citada por Weiss, 1938, que afirma, à p. 225, que Vitelli esteve em Oxford pela primeira vez em 1490.

(3) Ver Fichet, *Letter*, p. 2. O original não está paginado, nem tem marca de assinatura, de modo que eu mesmo numerei as páginas. Para uma exposição das relações entre a imprensa e a difusão do humanismo na Alemanha, ver Hirsch, 1971.

(4) Para Grocyn e Latimer, ver Caspari, 1968, pp. 35-6. Para o público de Colet, ver Duhamel, 1953, p. 493. Para a datação das conferências de Colet, ver Jayne, 1963, esp. p. 37. Jayne contestou de forma convincente a datação tradicional, mostrando que as primeiras conferências de Colet sobre a *Epístola aos romanos* não foram pronunciadas antes de janeiro de 1498, enquanto as que tratavam dos *Coríntios* datam de um ano depois e as últimas, sobre os *Romanos*, de outubro de 1499.

(5) Como tentarei mostrar nos capítulos que se seguem, os defensores dessa cultura manifestavam notável acordo no tocante a sua filosofia moral, social e política. Por isso, tentarei sugerir que exibiam uma genuína identidade cultural que, a despeito de seu caráter um tanto diversificado, era contudo mais forte do que qualquer diferença ou rivalidade nacional.

Dado esse ponto de partida, tornou-se necessário utilizar um termo genérico e curto que descrevesse seu movimento como um todo. Para maior brevidade, decidi referir-me a ele como "a Renascença do Norte", e a seus expoentes como "renascentistas do Norte". Esses termos estão longe de ser ideais, especialmente porque nos capítulos que se seguem haverei de argumentar que uma série análoga de interações, dando origem a uma cultura análoga, também se produziu em Espanha e Portugal no correr da geração seguinte. Sei perfeitamente que seria muito difícil situar esses países ao "norte" da Itália, mas não consegui encontrar termo melhor que "humanismo do norte" para indicar de maneira sucinta o fato fundamental de que a cultura com a qual ora estou lidando originou-se em larga medida na Itália e dela se espraiou, mais tarde, para a maior parte da Europa ocidental.

(6) Essa é a fórmula que Simone (1969, pp. 37-8) emprega para introduzir sua desdenhosa desqualificação de qualquer explicação "romântica" da Renascença do Norte. Parece duvidoso, porém, que qualquer historiador jamais tenha defendido uma versão tão simples da tese que Simone se empenha em demolir. Para um panorama mais moderado e lúcido das tentativas que se fizeram para explicar a Renascença do Norte basicamente em termos de um "transplante" dos valores italianos, ver Ferguson, 1948, pp. 253-89. Para um estudo específico da historiografia da Renascença francesa, ver Hornik, 1960.

(7) Na elaboração dessa parte, muito devo ao brilhante levantamento das origens da jurisprudência humanista, que se encontra nos capítulos iniciais de Kelley, 1970a.

(8) Esses volumes de notas, aliás, tinham sido legados por ele a Crinito. Ver McNeil, 1975, p. 19. Esse pano de fundo da obra de Budé mostra que Franklin (1963, pp. 18-20) se engana ao indicar que o grande pioneiro do humanismo jurídico teria sido o próprio Budé. Contudo, a análise de Franklin é muito valiosa, e devo-lhe bastante.

(9) Para o melhor esboço dessas mudanças, ver Kelley, 1970a, capítulos 1 e 2. Para uma tentativa de dissecar os usos que se expandiam da história como uma ideologia, especialmente na revolução inglesa, ver Skinner, 1965. Para o melhor exame de toda a questão da "antiga constituição", ver Pocock, 1957.

8. *A RECEPÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO HUMANISTA* (pp. 232-62)

(1) Para uma análise de outros tratados ingleses de pedagogia da segunda metade do século XVI, ver Woodward, 1906, pp. 296-322. À relação fornecida por Woodward devem-se acrescentar as obras de Hugh Rodes (*c.* 1550), Francis Seager (1557) e Richard Mulcaster (1581).

(2) Lehmberg, 1960, pp. 45-9, acusa Elyot de incoerência, porque oferecia seus conselhos tanto aos príncipes quanto a outros "magistrados", e propõe uma reconstrução conjectural do processo eliotiano de composição a fim de dar conta dessa suposta inconsistência no plano da obra. Pode-se argumentar, porém, que esse esforço é algo ocioso, já que se evidencia que Elyot, assim como Guevara, seguia um conjunto aceite de convenções ao dirigir-se a esses dois públicos distintos.

(3) O primeiro a desenvolver essa questão foi Croft, em sua edição do *Magistrado*, em 1880. Lehmberg afirma que Elyot, enquanto escrevia o *Magistrado*, tinha "a seu lado" o *Cortesão* de Castiglione e o *Príncipe cristão* de Erasmo. Ver Lehmberg, 1960, p. 74. Recentemente, Major dedicou a maior parte de seu *Elyot Renaissance humanism* ao exame das supostas fontes das idéias políticas eliotianas, desenvolvendo assim uma série de paralelos com o *Cortesão* de Castiglione. Ver Major, 1964, pp. 60-73.

(4) Elton, 1968, argumenta que Starkey (*c.* 1499-1538) provavelmente escreveu a maior parte de seu *Diálogo* em 1533, ainda em Pádua, e dois anos depois apenas acrescentou a seção final. Também chama a atenção para o fato de que o manuscrito de Starkey jamais foi revisado, e de que — ao contrário do que se supunha — quase certamente não foi oferecido a Henrique VIII. A obra não foi publicada até a década de 1870, quando J. M. Cowper a editou e lhe deu o título que conhecemos. Kathleen M. Burton incumbiu-se de reeditá-la em 1948, e é de sua versão que extraí as citações neste livro.

(5) Ver Chambers, 1935, pp. 118-20, 157-75. Elton recentemente acentuou esse elemento irônico, ao demonstrar que, embora Morus protestasse na melhor convenção humanista preferir uma vida de *otium*, na verdade ingressou no serviço régio com alguma ansiedade. Ver Elton, 1972a, esp. pp. 87-92.

(6) Para outra afirmação, igualmente enfática, de que "nosso estudo deve estar afinado com sua utilidade prática na vida", ver Vives, *Da educação*, p. 284. Para uma análise desse elemento na educação renascentista, e de seu impacto sobre a literatura elisabetana, ver Craig, 1950, pp. 87-94. Para as observações de Elyot, ver o *Magistrado*, p. 238.

(7) Rabelais, *Gargântua*, esp. pp. 125-7, 153-4. Sobre o "erasmismo" de Rabelais, ver Febvre, 1947. Sobre os comentários políticos de Rabelais, e a orientação humanista de seu pensamento político, ver Janeau, 1953.

(8) A principal defensora da idéia de que Thomas Smith tenha escrito essa obra foi Mary Dewar, que procurou justificar sua tese examinando os paralelos entre o *Discurso* e outras obras que se sabe ter sido escritas por Smith. Ver Dewar, 1966, esp. pp. 390-4. O resultado é uma forte probabilidade de que fosse ele o autor do *Discurso*, embora talvez não chegue a ser um "argumento [tão] decisivo" como Mary Dewar afirma em sua biografia de Smith. (Ver Dewar, 1964, p. 54.) Um importante estudioso do período que não se convenceu dessa tese é W. K. Jordan, que continua aceitando Hales como autor da obra em questão. Ver Jordan, 1968, p. 395, nota.

(9) Sobre o "erasmismo oficial" e a hostilidade ao protestantismo exibida no reinado de Henrique VIII, ver McConica, 1965, pp. 150, 235-8. Sobre a aceitação, que começa com Somerset, do "processo de protestantização" que já ocorria nas universidades sob o reinado precedente, ver Dickens, 1959a, p. 7, e 1965, pp. 44, 50.

(10) Houve quatro sucessivas desvalorizações da moeda inglesa na década de 1540, e já se estimou que o uso desse recurso terá trazido à Coroa um lucro total em torno de 1 milhão e 250 mil libras esterlinas. Ver Jones, 1970, pp. 133-5. Numa fase posterior do século, os analistas econômicos mais sofisticados preferiram destacar causas mais globais para a inflação de preços que persistia em toda a Europa ocidental, enfocando, especialmente, os supostos efeitos do influxo de metais preciosos que chegavam do Novo Mundo. Para essa teoria, e em particular na versão que dela oferece Jean Bodin, ver Saint-Laurent, 1970, pp. 20-30.

(11) Para esse panfleto, ver Jones, p. 144. Assim, há um certo exagero em Dewar, 1964, p. 53, quando afirma que o autor do *Discurso* teria sido o único a aventar a existência de uma relação direta entre as desvalorizações da libra e a escassez de bens.

(12) Croft foi o primeiro a assinalar os pontos em que mais se aproximam as análises de Patrizi e Elyot, listando, no apêndice F de sua edição do *Magistrado*, umas vinte passagens em que ambas correm paralelas — vol. I, pp. 328-32. Esse parentesco voltou a ser observado por Lehmberg e Major. Contudo, podemos exprimir algum ceticismo quanto à extensão em que esses dois paralelos nos permitem pensar numa influência direta de um autor sobre outro. A análise de Elyot, assim como a de Patrizi, dá-se em termos altamente convencionados, e bem pode ter-se inspirado diretamente nos modelos clássicos ou em várias outras autoridades do humanismo italiano. Talvez haja alguma ingenuidade na observação de Croft segundo a qual é "curioso", dada "a semelhança tão notável" entre as duas obras, que Elyot jamais cite o trabalho de Patrizi. Cf. Croft, 1880, pp. lxv-lxvi.

(13) Para outros exemplos, ver Erasmo, *Príncipe cristão*, esp. pp. 148, 152, 167, 183; Budè, *Educação do príncipe*, esp. pp. 18, 32, 41, 69-70, 81-2; Osório, *Educação do rei*, esp. pp. 284, 363, 379, 455, 500.

(14) O fato de que "os humanistas cristãos" pensassem que "ser cristão era um estilo de vida", e de que isso ajude a entender a *Utopia* de Morus, foi muito bem elaborado por Hexter, 1965, esp. pp. lxviii-lxxvi. Hexter não cita Colet a esse respeito, e pode-se argumentar que tenha superestimado a contribuição de Erasmo para a formação dessa idéia humanista do cristianismo. Mas sua análise da relação entre essas idéias e a interpretação da *Utopia é* plenamente convincente, e devo muito a ela.

(15) Ver, por exemplo, Wimpfeling, *Epítome*, esp. pp. 184, 187; Erasmo, *Príncipe cristão*, esp. pp. 164, 198; Guevara, *Relógio dos príncipes*, esp. fos. 174b-6a.

(16) Ver *Troilus and Cressida*, ato I, cena 3, vv. 75-137.

(17) Ver Elyot, *Magistrado*, p. 2. Para uma exposição acabada dos muitos paralelos que se encontram entre Elyot e Shakespeare, a respeito da "ordem" e dos "graus", ver Starnes, 1927, esp. pp. 121-8.

9. *A CRÍTICA HUMANISTA AO HUMANISMO* (pp. 263-81)

(1) A *Lamentação* contém a expressão definitiva de Erasmo sobre os horrores da guerra numa sociedade cristã, e foi uma de suas obras mais populares, da qual 32 edições datadas apareceram no século XVI; cf. Bainton, 1951, p. 32. Há muitas outras passagens, contudo, em que Erasmo exprime seu ódio à guerra em termos análogos. Delas, a mais importante é sua discussão do adágio *"Dulce Bellum Inexpertis"*, "a guerra é doce para aqueles que a desconhecem". Para o importante ensaio que Erasmo acrescentou, sob esse título, à edição de 1515 de seus *Adágios*, ver Phillips, 1964, pp. 308-53. Para uma discussão integral desse ensaio, e da *Lamentação*, ver Adams, 1962, pp. 86-109.

(2) *Otelo*, ato III, cena 3, vv. 350-1.

(3) *Otelo*, ato III, cena 3, v. 355.

(4) Para Botero (1540-1617) e a data de seu tratado, ver Waley, 1956, p. XCV. Ferrari dá uma lista de obras análogas que apareceram, por todas as partes da Itália, na geração que se seguiu, todas as quais portam por título *A razão de Estado*. Uma foi publicada por Girolamo Frachetta em Veneza, no ano de 1592; outra por Scipio Chiaramonti, em Florença, em 1615; outra por Federigo Bonaventura, em Urbino, 1623; outra por Ludovico Zuccolo, de novo em Veneza, 1626; outra, ainda, por Ludovico Settala, em Milão, 1627; e assim prossegue uma longa lista de obras que foi definida por Meinecke como não conseguindo sair das "catacumbas da esquecida literatura dos medíocres"; cf. Meinecke, 1957, pp. 67 e nota. Church, 1972, salvou Frachetta desse esquecimento (pp. 64-6), mas não discute nenhum dos outros autores mencionados.

(5) Foi esse o termo pejorativo que se utilizou no ataque aos autores a quem se considerava "bem versados em Maquiavel". Ver, por exemplo, James Hull, *O desmascaramento do ateu político* (Londres, 1602), sig. A, 4a; sig. D, 4a; sig. E, 3b. Cf. Raab, 1964, p. 59.

(6) O tratado de Gardiner, que tinha por título *Um discurso sobre a entrada na Bretanha dos anglos e dos normandos*, foi redigido entre novembro de 1553 e novembro de 1555, e há provas de que, embora nunca tenha sido publicado, foi entregue a Filipe II. Para esse e mais detalhes acerca do manuscrito, ver a "Introdução" à excelente edição de Donaldson, 1975, esp. pp. vii, 2, 4.

(7) *Ricardo II*, ato I, cena 3, vv. 277-8.

(8) Para a melhor análise dos vínculos essencialmente humanísticos de Morus, ver Hexter, 1965, pp. LXIV-CV. Para um precioso estudo da idéia moreana de que os humanistas cristãos seriam os professores naturais da Europa, ver Fleisher, 1973, esp. pp. 128-36.

(9) Sobre essa tese, ver esp. Hogrefe, 1959, pp. 1 e *passim*. Ver também Caspari, 1968, esp. p. 127, e Southgate, 1955, esp. p. 254.

(10) Duas tradições de interpretação convergem na tese de que Morus teria a intenção de fazer-nos levar inteiramente a sério o elogio de Hitlodeu ao sistema utopiano. Uma dessas linhas é aquela que considera Morus a trágica figura de um socialista nascido antes do tempo. Parece ter sido essa a convicção de Marx, e de qualquer modo foi introduzida na literatura moreana por Kautsky, 1927. Ames, 1949 (esp. pp. 5-7, 27), devolveu vida a essa tese e desenvolveu-a. Para uma análise de tal interpretação, ver Avineri, 1962, esp. pp. 268-70.

A mesma conclusão recebe o endosso daqueles que consideram a *Utopia* uma enunciação indireta, mas convicta, dos ideais do humanismo cristão. É a tese de Hexter, 1965, esp. pp. LVII-CV. Para sua discussão, ver Skinner, 1967, esp. pp. 157-60.

É sugestivo, como Allen ressalta em seu estudo das epístolas introdutórias à *Utopia*, que todos os contemporâneos humanistas de Morus, e Budé em particular, pareçam haver entendido que ele concebia a Utopia, com toda a seriedade, como uma república ideal. Ver Allen, 1963, esp. p. 106. As principais tradições de interpretação, porém, se fundaram no pressuposto de que Morus não queria que aceitássemos como sendo inteiramente sincero o elogio de Hitlodeu ao modo de vida utopiano. O argumento mais corrente em favor dessa conclusão foi inicialmente formulado por Chambers: Morus desejava, afirma ele, retratar os limites do racionalismo, com o corolário de que os Estados cristãos da Europa seriam capazes de se aperfeiçoar muito, caso se esforçassem mais. "As virtudes da Utopia pagã mostram, em contraste, os vícios da Europa cristã" (Chambers, 1935, p. 127). Essa leitura teve o aval de bom número de estudiosos: ver, por exemplo, Campbell, 1930, esp. pp. 96-101; Donner, 1945, esp. pp. 68-75; Duhamel, 1977, esp. p. 237; e Fenlon, 1975, esp. pp. 117, 124. Para discussões dessa interpretação, ver Surtz, 1957b, esp. pp. 12-5, e Hexter, 1961, esp. pp. 22-6.

Em anos mais recentes, outra razão foi proposta para se aceitar a mesma conclusão. Afirmou-se que Morus teria apresentado, de forma imparcial, dois pontos de vista opostos, sem

endossar de maneira inequívoca nenhum deles. Essa tese, que valoriza muito as características da *Utopia* como diálogo, deve sua primeira formulação a Surtz, 1957a, esp. pp. 182-4, reaparecendo em Surtz, 1965, esp. pp. CXXXIV-CXLVII. Também foi adotada por Bevington, 1961, esp. p. 497. Para um debate dessa interpretação, ver Skinner, 1967, esp. pp. 155-6.

Finalmente, uma razão adicional que às vezes se propõe para se supor que Morus talvez não pretendesse que levássemos Hitlodeu a sério é que ele talvez não quisesse que levássemos nada no livro a sério. É a hipótese de Allen, 1957, esp. p. 156, e de Lewis, 1954, esp. pp. 167-9.

(11) Para o ataque de Morus aos "graus", ver Hexter, 1964, esp. pp. 960-2: uma análise extremamente sugestiva, à qual devo muito.

10. *OS PRINCÍPIOS DO LUTERANISMO* (pp. 285-301)

(1) Ver Iserloh, 1968, esp. pp. 76-97, para a contestação da veracidade histórica do episódio em questão.

(2) Aqui, a referência é Isaías, capítulo 45, versículo 15.

(3) Para um estudo dessa polêmica, tal como se travou no século XV, na Universidade de Louvain, ver Baudry, 1950, esp. pp. 27-46.

(4) Mas há uma versão menos polida, folclórica, desse momento fulgurante, como nos recorda W. H. Auden na seção adequada de *About the house* (Londres, 1965, p. 117):

Revelation came to
Luther in a privy.
[*A revelação veio a*
Lutero numa privada.]

(5) A melhor apresentação dos elementos que favorecem uma interpretação evolucionista se deve a Saarnivaara, 1951, pp. 59-120. Contudo, a tese original, de uma revelação súbita, foi defendida numa nova chave, com argumentos sólidos, numa réplica de Bornkamm (1961-1962) a Saarnivaara. Uma boa síntese da polêmica se encontra em Dickens, 1974, pp. 85-8, que se inclina, com toda a cautela, para o lado de Saarnivaara.

(6) Para essas referências, bem como uma exposição da réplica de Lutero a esses equívocos de compreensão, ver Spitz, 1953, esp. pp. 122 ss.

(7) Devo a Green (1964, pp. 113-4, 119-20) os dados que se seguem sobre a história das indulgências.

(8) Ver *autoridade temporal*, p. 125. A referência aos *Atos* cobre o capítulo 5, versículo 29.

(9) Para uma exposição da polêmica sobre o papel de Lutero ante a rebelião, ver Mackensen, 1964. Para um relato pormenorizado do que ele fez, ver Mackinnon, 1925-1930, vol. 3, pp. 159-210.

11. *OS PRECURSORES DO LUTERANISMO* (pp. 302-46)

(1) Para os pormenores, ver Dickens, 1966, pp. 74-6 — uma brilhante síntese, à qual muito devo.

(2) É esse o título de uma obra de Ullmann, 1855, destinada a exercer grande influência nos estudos a respeito. Cf. também a exposição dos "sinais precursores" de Lutero que Ritter, 1971, esp. p. 32, identifica na obra de Wessel Gansfort.

(3) Cito com base na tradução parcial dessa carta, publicada por Oberman, 1966. Ver *sub* Gansfort, Wessel, *Letter in reply to Hoeck*, na bibliografia de fontes primárias.

(4) Para essas afirmações, vejam-se especialmente os *Quodlibeta* (discussões "sobre todos os assuntos") de Occam, em *Philosophical writings* [Escritos filosóficos], ed. Boehner, esp. pp. 100, 125.

(5) A esse respeito, ver Aston, 1964, e em especial Thomson, 1965.

(6) A clássica explicação de Figgis, para a teoria política conciliarista, contém portanto um erro, ao entender que as idéias políticas associadas a esse movimento só teriam sido articuladas no final do século XIV, consistindo em sua essência na aplicação à Igreja de um conceito de soberania popular que já se encontrava desenvolvido na esfera secular. Para essa tese, ver Figgis, 1960, pp. 44-5; para uma crítica a ela, ver Oakley, 1969, pp. 369-72.

(7) A glosa de Huguccio a essa proposição encontra-se, na íntegra, em apêndice a Tierney, 1955, pp. 248-50, de onde tirei as citações que se seguem.

(8) Ver McGrade, 1974, esp. pp. 18-20, 28-43. Ver igualmente Baylesy, 1949, esp. pp. 199-201, Tierney, 1954, e Lagarde, 1963, esp. pp. 53-5, 86.

(9) Sobre Gerson reformador, ver Connolly, 1928, esp. pp. 90-112.

(10) Para o conciliarismo de Zabarella, ver o apêndice de Ullmann, 1948, pp. 191-231; cf. também Tierney, 1955, pp. 220-37.

(11) Ver Gerson, pp. 226, 232, 247. A questão que Gerson levanta inicialmente (p. 222) é "se a autoridade do papa é maior que a da Igreja (*maior quam ecclesia*) ou o contrário". Nicolau de Cusa prefere indagar (p. 191) se a Igreja está "acima do poder do papa" (*supra potestatem Romanae pontifici*).

(12) O *Reexame* de Almain assim ocupa a parte final de sua *Exposição*. Esta foi impressa pela primeira vez na coleção póstuma de seus *Opúsculos* (no original, *Opuscula*), editados por Vincent Doesmier (Paris, 1518), fos. I-LXVII, estando o *Reexame* nos fos. de LXII até LXVII. A primeira edição em separado da *Exposição* data de Paris, 1526. Mais tarde, em 1706, ela foi republicada como apêndice das *Opera omnia* de Jean Gerson, na ed. Louis Ellies du Pin, Antuérpia, 5 vol., onde figura no segundo volume, col. 1013 a 1120. Como cito a partir desta edição, convém notar dois traços peculiares dela. O primeiro é que aqui a *Exposição* aparece sob outro título — *Do poder eclesiástico e leigo* —, com o título original reduzido a subtítulo (ver coluna 1013). Segundo, o *Reexame* é apresentado como uma obra distinta (ver col. 961-76).

(13) Essa discussão aparece pela primeira vez na Distinção 24, questão 4, das *Questões utilíssimas sobre o livro IV das Sentenças de Lombardo* (Paris, 1519), fo. CCXIII. A passagem em questão foi impressa à parte, sob forma de um panfleto intitulado *Sobre o estado e poder da Igreja*, em Gerson, *Opera omnia*, ed. Du Pin, vol. 2, col. 1121-30. As citações que faço utilizam essa edição mais recente. As edições das *Questões utilíssimas* datadas de 1516, 1519 e 1521 são praticamente idênticas. (Agradeço essa informação ao professor J. H. Burns.) As indicações de página que Du Pin dá nas col. 1121-2 mostram que segue a edição de 1519. Por essas razões a utilizei, sistematicamente.

(14) Esses dois pontos Mair discute pela primeira vez na *Exposição do Evangelho de são Mateus* (Paris, 1518), respectivamente no fo. LXVIII e no fo. LIX. Ambos aparecem como obras separadas na edição Du Pin das *Opera Omnia* de Gerson, com os títulos de *Uma* disputatio *acerca da autoridade da Igreja e do concílio sobre o papa* (vol. 2, col. 1131-45) e de *O poder do papa nos assuntos temporais* (vol. 2, col. 1145-64). O primeiro foi traduzido em inglês por J. K. Cameron, com o título de *A disputation on the authority of a council*, in *Advocates of Reform: from Wyclif to Erasmus*, ed. Matthew Spinka, pp. 175-84. Na tradução, porém, afirma-se por equívoco que Mair teria publicado pela primeira vez esse trabalho em 1529 (p. 175). Esse engano pode dever-se ao fato de que naquele ano Mair reeditou seu comentário sobre são Mateus, nas *Claras exposições dos quatro Evangelhos*. Contudo, a versão de 1529 na verdade era bastante diferente — e menos radical — da versão de 1518. A esse respeito, ver Ganoczy,

1968. Citando a primeira passagem, utilizei a tradução de Cameron; no caso da segunda referência, traduzi diretamente do texto latino editado por Du Pin.

(15) O discurso de Mair não termina aqui, mas é nesse ponto que se encerra a exposição de suas próprias idéias, após o que passa a criticar as posições de Cajetan. É também esse o fim da versão (substancialmente resumida) traduzida por Cameron.

(16) Para a descoberta de Hus por Lutero, ver Fife, 1957, p. 471. Para essa carta a Spalatin, ver Lutero, *Letters*, vol. 48, pp. 153, 155, e cf. Williams, 1962, pp. 216-7.

(17) Dickens (1959a, p. 8) registra que o bispo de Londres sentiu a necessidade, em 1527, de iniciar uma série de expurgos dirigidos contra os lolardos, em decorrência dos quais mais de duzentos hereges se viram obrigados a abjurar várias crenças lolardas; cf. também Dickens, 1965, p. 47.

(18) Ver, por exemplo, o que é discutido em Holborn, 1937, p. 15, e em Dickens, 1974, pp. 40-2.

(19) Ver Baumer, 1937, p. 633. As "novas adições" também foram editadas sob forma de panfleto à parte, tendo por título *Um breve tratado de nome as Novas Adições*, e é dessa versão que cito.

(20) Para essa lista de acusações, ver Schmidt, 1879, vol. I, pp. 116-7.

(21) Sobre essas questões, ver Chrisman, 1967, e Moeller, 1972.

(22) Os dados que se seguem foram extraídos de Dickens, 1964, a cujo relato devo muito. Ver esp. pp. 151-6.

12. *A DIFUSÃO DO LUTERANISMO* (pp. 347-88)

(1) Essa comparação foi feita até mesmo por alguns dos contemporâneos de Lutero — por exemplo, John Mair — que também haviam criticado vigorosamente a Igreja. Além de ser um convicto oponente da monarquia papal, Mair desfechou um impetuoso ataque às indulgências em suas *Claras exposições dos quatro evangelhos*, de 1529 (ver fo. LXXXIVa). Não obstante, seu prefácio a essa obra descreve a Reforma como "uma infecção", e ele ataca os luteranos tachando-os de "seita pestífera" (ver caderno Aa, 2a).

(2) Minhas citações foram extraídas da edição de 1555: vários elementos desta favorecem considerá-la a versão definitiva da obra. Sobre essa convicção, ver Manschreck, 1965, pp. XXIII-XXIV.

(3) A análise de Barnes sobre a Igreja originalmente apareceu na edição de Antuérpia de sua *Súplica*. Quando faço citações dessa obra e das *Constituições dos homens*, uso as versões que foram mencionadas em Tjernagel, 1963.

(4) É preciso notar que nenhuma das obras que gestaram a teoria política luterana foi produzida na Escandinávia, onde os líderes da Reforma em geral se restringiram a escrever textos devotos. Isso se aplica a Tausen e Sadolin, na Dinamarca, e até mesmo a Laurensson, com exceção de sua *Breve instrução*, publicada em 1533, que trata da natureza da Igreja e de suas relações com a sociedade política (cf. Dunkley, 1948, pp. 56, 115, 149). O mesmo vale para a Suécia, onde até mesmo Olaus Petri se dedicou quase exclusivamente a questões teológicas, sendo suas principais obras em vernáculo (exceção feita às traduções de sua lavra) o *Pequeno livro sobre os sacramentos*, de 1528, e seu manual para o culto luterano, que data do ano seguinte (cf. Bergendoff, 1928, pp. 133-5, 169-77).

(5) As três premissas básicas apresentadas pelos primeiros luteranos — todos os governantes são ordenados por Deus, devem prestar contas somente a Ele e podem exigir a absoluta não-resistência — são consideradas por Figgis definidoras da ideologia do "direito divino dos

reis". Ver Figgis, 1914, pp. 5-6. Sobre as observações de Sellers, ver sua *História*, caderno A 2b e pp. 20, 126.

(6) Sobre essas afirmações, ver, respectivamente, Figgis, 1960, pp. 74-5, 86; Allen, 1957, pp. 8, 29. O fato de Lutero mudar de idéia a respeito dessa questão é mencionado em Mesnard, 1936, p. 228. O caráter definitivo de tal mudança de opinião aparece com destaque em Carlyle, 1936, pp. 280-3. Contudo, apesar de tais opiniões, a maior parte dos livros didáticos sobre a Reforma continua a insistir em que a "doutrina da obediência" à autoridade constituída "caracteriza todo o pensamento político do período, seja na vertente católica, seja na protestante". Sobre essa postura, ver Elton, 1963, p. 63; cf. afirmações semelhantes em Strohl, 1930, p. 126; Walzer, 1966, p. 23 etc.

(7) Para uma exposição mais completa sobre a emergência dessa tendência de radicalismo luterano, ver pp. 124-8 deste livro.

(8) Ver Williams, 1962, obra que me foi imensamente útil.

(9) Minhas citações foram extraídas da tradução publicada em *Autores espirituais e anabatistas*, editada por Williams. Para a referência completa, ver Grebel, Conrad, na bibliografia de fontes primárias.

(10) Sobre a especial importância desse estatuto e o papel de Cromwell na sua redação (inclusive uma análise sobre as detalhadas revisões que ele fez nos oito rascunhos que chegaram a nós), ver a reconstituição em Elton, 1949.

(11) Ver Elton, 1960, pp. 330-1. Lehmberg, 1970, p. 112 afirma que foram usadas as palavras "único protetor e supremo chefe da Igreja anglicana e do clero", mas isso obviamente é um anacronismo e, portanto, uma tradução um tanto enganosa.

(12) "*Quantum per legem Dei licet.*" Lehmberg, 1970, p. 114 traduz incorretamente essa frase como "na medida em que o permite a palavra de Deus", com a implicação de que estão sendo invocadas as Escrituras; com isso, fornece uma interpretação "luterana" ao repúdio à autoridade papal que, naquele momento, a Convocação certamente haveria de rejeitar.

(13) Como vimos, Gardiner já tentara desafiar o governo liderando o contra-ataque da Convocação às mudanças propostas por seu inimigo detestado, Cromwell. Gardiner conseguiu, evidentemente depois de considerável luta interna, fazer as pazes com o governo cromwelliano na década de 1530. Entretanto, sobreviveu para liderar a reação católica no final do reinado de Henrique, dar fim a Cromwell e tornar-se o líder da Restauração católica sob a rainha Maria. Ver pp. 64-5 deste livro.

(14) Essa foi sem dúvida uma fantasia, porém tem fundamento no fato de que a viúva de sir Richard Pole não só era uma Plantageneta, sendo filha do duque de Clarence, como também se opunha irredutivelmente ao casamento do rei com Ana Bolena, por lealdade a Catarina de Aragão, cuja filha, Maria, ela ajudara a educar, na década de 1520. Além desse laço familiar com o "fazedor de reis", os Pole tinham ainda outro parentesco com Henrique VIII, pois sir Richard Pole fora primo do pai do presente rei.

(15) Sobre essa opinião, ver, por exemplo, Baumer, 1940, p. 63; Elton, 1960, p. 231.

(16) As melhores e mais atualizadas exposições sobre a campanha de Cromwell encontram-se em Elton, 1972b, e Elton, 1973. Minha análise fundamenta-se sobretudo nesses dois valiosos trabalhos.

(17) Isso foi sugerido em Janelle, 1930, p. liv.

(18) Foxe talvez constitua uma exceção. Ver fo. 85, onde ele parece atribuir ao rei o direito não apenas de nomear, mas também de consagrar os bispos.

(19) Ver Mozley, 1953, pp. 201, 207, 218; cf. Yost, 1970, que ressalta que Richard Taverner também se desdobrou para introduzir elementos luteranos nas traduções que lhe encomendaram na década de 1530.

(20) Para exemplos, ver Baumer 1940, pp. 43-4; Levy, 1967, pp. 96-8.

(21) Elton, 1973, p. 58. Isso corrige o relato apresentado em Zeeveld, 1948, pp. 94-5, 158.

(22) A história desse manuscrito é complicada. Para todos os pormenores, ver Elton, 1972b, pp. 190-1 e nota.

(23) Essas críticas em geral parecem injustas, embora Elton recentemente se tenha empenhado em nos fazer aceitar como verdadeiras as acusações de Morison a Thomas Morus; ver Elton, 1972b, p. 192.

13. *OS FUNDAMENTOS DO CONSTITUCIONALISMO* (pp. 393-413)

(1) O mesmo uso de argumentos políticos luteranos para defender a causa do absolutismo pode observar-se em inúmeros teóricos políticos alemães do século XVII, entre eles Reinking, Horn, Graswinckel e Muller. Para esses exemplos e outros, ver Gierke, 1939, esp. pp. 85-6.

(2) Sobre a tese de que a análise "subjetiva" de um direito em termos da liberdade de agir teve origem em Occam, ver Villey, 1964. Uma excelente abordagem da evolução do conceito "subjetivo" e uma descrição do papel fundamental de Gerson nesse processo encontram-se em Tuck, 1977.

(3) A frase de Mair é *supra regem*. Ver a edição de 1519, fos. CIIb-CIIIa. A íntegra da discussão reaparece na última edição, de 1521, fo. LXXV. Ver também sua *História da Grã-Bretanha*, p. 213, na qual afirma que "um povo livre confere autoridade a seu primeiro rei, e o poder desse é dependente de todo o povo".

(4) Ver, por exemplo, Almain, *Reexame*, col. 964; *Breve descrição*, col. 977.

(5) Ver Figgis, 1960, esp. p. 63; Laski, 1936, p. 638; Oakley, 1962, pp. 4-5, e 1964, pp. 211-32, para uma análise de Maxwell e outros teóricos seiscentistas do direito divino que adotaram esse mesmo ponto de vista.

(6) Ver especialmente o *Digesto*, XLIII, XVI, 27 (vol. 9, p. 311): "pode-se repelir a força com a força; pois esse direito é concedido pela Lei da Natureza".

(7) Para uma análise completa dessa concepção da constituição imperial, ver o excelente artigo de Benert, 1973, esp. pp. 21-32.

(8) Seria errôneo, portanto, considerar que os juristas humanistas se teriam desviado por completo de uma preocupação abstrata e bartolista com os princípios do direito e sua relação com a lei natural, para se concentrar no estudo do direito positivo e de seu desenvolvimento histórico. Caracteristicamente, os juristas que empregaram técnicas humanistas — como Salamonio e Alciato — conservaram, não obstante, fortes ligações com os bartolistas. Para o elemento de tradicionalismo presente em Alciato, ver Viard, 1926, pp. 139-64; para as ligações que se conservaram entre a jurisprudência humanista e a filosofia, ver Kelley, 1976.

(9) Essa idéia parece ter sido compreendida erroneamente em D'Addio, 1954, pois sua principal tese é que as obras de Salamonio ocupam lugar central na história "da idéia do contrato social" (ver D'Addio, 1954, esp. pp. 111-5 e 119 ss.). Essa opinião foi endossada mais tarde por Gough, 1957, que afirma ter Salamonio apresentado a teoria, pela primeira vez, sob uma forma "completamente desenvolvida e pronta para ingressar no mundo moderno".

14. *O RESSURGIMENTO DO TOMISMO* (pp. 414-49)

(1) Ver Getino, 1930, pp. 19-20. É grande a incerteza a respeito da data de nascimento de Vitoria. Em Getino, 1930, sua biografia clássica, sugere-se que ele nasceu "não antes de 1483 e

não depois de 1486" (p. 14). Contudo, alguns comentaristas (por exemplo, Mesnard, 1936, p. 455) aventam o ano de 1480, enquanto outros (por exemplo, Fernández-Santamaria, 1977, p. 63) indicam uma data "por volta de 1492".

(2) *Relectio*, ou "nova leitura", era um sumário das aulas de um curso, normalmente apresentado uma vez por ano na forma de um discurso perante todo o corpo docente. Sobre esse dado biográfico e outros adicionais, ver Baumel, 1936, pp. 24-69.

(3) Para dados biográficos e bibliográficos de todos esses autores, ver Backer, 1853-1861.

(4) Todas as citações de Suárez que faremos doravante serão referentes a essa obra, exceto quando indicarmos, especificamente, que nos remetemos à *Defesa da fé católica e apostólica*.

(5) Pela ênfase dada ao grau em que os tomistas do século XVI escreveram em consciente oposição aos luteranos, o estudo pioneiro de Gierke (1934), sobre esses autores tomistas, foi-me extremamente útil; cf. também Gierke, 1939. Também muito me auxiliou o excelente levantamento da contribuição espanhola para o revivescimento do tomismo que se encontra em Hamilton, 1963. Lamentavelmente só pude dispor muito tarde da obra de Fernández-Santamaria, 1977, que trata sobretudo da teoria política de Vitoria, o que me impossibilitou empregar plenamente as informações nela contidas.

(6) Ver Soto, fo. 247a; Suárez, I, p. 67.

(7) Ver, por exemplo, Mesnard, 1936, p. 455; Hamilton, 1963, p. 174. Ver também (para uma interpretação mais genérica) Dickens, 1968, p. 171).

(8) Ver Jedin, 1957-1961, II, pp. 56-7, 267-8; sobre a opinião de Bellarmino, ver seu tratado *Do verbo divino*, I, pp. 109 ss., 138 ss.

(9) É verdade, como notou Quirk, que pode não ser totalmente justo, no caso de Sepúlveda, traduzir sua frase *natura servus* por "escravos por natureza". Pode ser que ele apenas pretendesse argumentar que seria apropriado tratar os indígenas da mesma forma que os servos eram tratados na Espanha naquela época. Ver Quirk, 1954, pp. 358-64.

(10) Os primeiros autores jesuítas a mencionar essa ligação foram Possevino e Ribadeneyra, nas obras citadas. Na geração seguinte surgiram na Espanha várias críticas semelhantes a Maquiavel por parte de autores como Márquez (1612), Jesús-Maria (1613), Bravo (1616) e Homen (1629). Pode-se afirmar que esse gênero de crítica culminou com a obra *Maquiavelismo decapitado*, de Claudio Clemente, publicada em latim em 1628 e em espanhol em 1637. Sobre Clemente, ver Bleznick, 1958, p. 543. Sobre os outros autores mencionados, ver Fernández de la Mora, 1949, pp. 424-5 nota, 427 nota. Para a associação de Lutero a Maquiavel na pena de comentaristas modernos, ver, por exemplo, Figgis, 1960, pp. 71 ss.; MacIntyre, 1966, pp. 121 ss.

(11) Ver Bellarmino, *Do concílio*, II, pp. 370-86; Suárez, I, pp. 289-90.

(12) Quando discorro sobre os tomistas usando seus argumentos contra seus inimigos — tanto aqui como em minha exposição sobre suas idéias de sociedade política — estou, obviamente, reconstituindo o que a meu ver seria a lógica de seus argumentos, e não seguindo sua verdadeira organização. Os tomistas, na prática, tendem a apresentar suas próprias concepções e a criticar as de seus oponentes ao mesmo tempo.

(13) Chegou-se mesmo a afirmar que a combinação da vontade e da inteligência de Deus exposta por Descartes derivou de seu estudo da dissertação de Suárez sobre o tema. Ver Cronin, 1966, p. 151.

(14) Essa discussão não foi incluída na edição madrilenha das *Relectiones* de Vitoria. No entanto, pode-se encontrá-la numa tradução inglesa em Scott, 1934, pp. CXI-CXIV, apêndice E.

(15) É discutível que tenha havido confusão no texto de Gierke. Ver Gierke, 1934, pp. 38-9. Mas é evidente que os próprios autores envolvidos com freqüência se confundiram.

(16) Para um excelente registro dessas confusões, com referências às páginas da exposição do próprio Soto, ver Hamilton, 1963, pp. 16 ss.

(17) No original está escrito: *immediate existat in natura rei*. Suárez cita repetidas vezes essa frase no livro III, em sua exposição sobre o poder de legislar. A frase acima provém do cabeçalho do capítulo II, livro III (vol. I, p. 164).

(18) Ver Bellarmino, *Dos membros da Igreja*, III, pp. 6, 9; cf. Vitoria, *Do poder civil*, pp. 175-6.

(19) "L'homme est né libre, et partout il est dans les fers [...] Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question" (p. 351). ["[...] Como essa mudança se produziu? Ignoro-o. O que pode torná-la legítima? Acredito estar em condições de resolver essa questão."]

(20) A estrutura da teoria de Suárez, em especial, parece muito semelhante à que Dunn (1969) constata em Locke. O conceito do estado natural parece assim servir a duas funções: a primeira, informar-nos da condição em que fomos postos no mundo por Deus, e a segunda, permitir que imaginemos a forma de vida que resultaria se tentássemos viver numa comunidade destituída de legislação positiva. Ver Dunn, 1969, esp. pp. 96-119. As distinções sugeridas por Dunn foram-me de grande valor na tentativa de interpretar a estrutura, análoga, do pensamento de Suárez.

(21) Essas confusões são agravadas pelo fato de que Vitoria posteriormente afirma que o rei é "constituído pela república" (p. 191). Para uma análise completa do debate de Suárez e Vitoria sobre esse tema, ver Jarlot, 1949, pp. 79-83.

(22) Para a sugestão de que a (única) razão para os teóricos da lei natural recorrerem ao conceito de consentimento é que assim têm um meio de explicar como pode um indivíduo livre tornar-se súdito de um organismo político legítimo, ver a análise do consentimento, na teoria política de Locke, em Dunn, 1967. Evidentemente, Dunn não examina as exposições quinhentistas do mesmo conjunto de doutrinas, mas sua análise muito contribui para a compreensão das hipóteses daqueles autores, tanto quanto para as de Locke, e a exposição que acabo de apresentar deve muito aos subsídios que extraí de seu trabalho.

(23) Ver Bellarmino, *Da justificação*, vol. VI, p. 153; Suárez, v. I, p. 67.

(24) Ver Vitoria, *Do poder civil*, pp. 195-9; Soto, *Dez livros sobre a justiça e o direito*, fos. 17b-19b.

(25) Ver Bataillon, 1954, pp. 366-87; Hanke, 1959, p. 27. Losada (1970, p. 287) acredita, porém, que Soto pode ter-se abstido na votação final dos juízes.

(26) Uma das razões de ser digno de nota esse ponto é o fato de nenhum desses autores ter sido discutido, ou mesmo mencionado, na clássica análise de Meinecke sobre os primeiros debates a respeito do "maquiavelismo"; cf. Meinecke, 1957, pp. 49-89.

(27) Bleznick (1958), ao discorrer sobre a crítica de Mariana aos maquiavelistas — que a seu ver é atenuada por certos elementos "maquiavélicos" na perspectiva do próprio Mariana —, não menciona esse aspecto da discussão de Mariana e, desse modo, talvez superestime a simpatia deste em relação às doutrinas de Maquiavel.

15. *OS LIMITES DO CONSTITUCIONALISMO* (pp. 450-61)

(1) Sobre essas afirmações, ver respectivamente Fichter, 1940, p. 306; Rager, 1926, p. 129; Jarlot, 1949, p. 98; Figgis, 1960, pp. 201-3.

(2) Para a afirmação de que Locke fundamenta a legitimidade da sociedade política na lei natural, entendida como a razão e a vontade de Deus, ver a brilhante análise de Dunn (1969, esp. pp. 87-95 e 187-202).

(3) Para as discussões a respeito do surgimento do conceito "subjetivo", foram-me de grande valor as obras de James Tully e Richard Tuck; cf. também Tuck, 1977, caps. 1 e 2; Tully, 1977.

(4) É verdade que essa intenção adicional talvez tenha sido um tanto ofuscada em vários trabalhos recentes, devido, quem sabe, à influência da clássica análise de Figgis sobre os teóricos jesuítas em *From Gerson to Grotius*. Figgis alega que, segundo os jesuítas, o poder de uma comunidade sobre seu governante pode ser expresso na afirmação de que "ele é delegado" — uma asserção muito enganosa, que foi repetida por vários comentadores mais recentes. Ver Figgis, 1960, p. 201; cf. Fichter, 1940, p. 306; Hamilton, 1963, pp. 160, 162.

16. *O DEVER DE RESISTIR* (pp. 465-512)

(1) Sobre a visita de Knox, ver Burns, 1955, pp. 90-1; Ridley, 1968, pp. 178-9. Sobre as questões de Knox e as respostas de Bullinger, ver Knox, *Certas questões*, na bibliografia de fontes primárias.

(2) Ver, por exemplo, Morris, 1953, p. 156; Kingdon, 1955, p. 95.

(3) Ver, respectivamente, pp. 1490-1; 1499-1500; 1505-8. Já se insinuou que Calvino aludiria, em várias passagens, à *Confissão de fé de Schleitheim*; cf. p. 1487, nota, e 1492, nota.

(4) Sobre essas cartas, ver Schubert, 1909, esp. pp. 287-9; cf. Lutero, *Cartas*, ed. Krodel, vol. 49, pp. 254-5.

(5) Ver Schubert, 1909, pp. 288, 289; cf. Lutero, *Cartas*, ed. Krodel, vol. 49, pp. 254-5.

(6) Todas as referências, nesse parágrafo e daqui em diante, à correspondência entre Lutero, Brück, Filipe de Hesse e João da Saxônia foram extraídas de Lutero, *Letters*, ed. Krodel, in *Luther's works*, vol. 49.

(7) Esses dados foram extraídos de Hortleder, 1645, II, p. 82. Entretanto, tal autor engana-se ao datar o documento de 1531. Para os dados corretos, ver Lutero, in *Luther's works*, ed. Sherman, vol. 47, p. 8, nota; sobre o documento assinado por Lutero e os outros teólogos, ver Lutero, in *Luther's works*, ed. Krodel, vol. 49, pp. 432-3.

(8) Ver Bucer, *Explicação dos quatro evangelhos*, fo. 55a; cf. Bucer, *Comentários sobre o livro dos juízes*, p. 488.

(9) Sobre esses dados, ver Lutero, in *Luther's works*, ed. Sherman, vol. 47, pp. 6, 9.

(10) Sobre essa questão, ver Lutero, *Colóquios, meditações, consolações*, ed. Bindseil, I, pp. 363-4.

(11) Para esses dados, ver Melanchthon, *Opera omnia*, ed. Bretschneider, vol. 16, pp. 19-20 e 85, nota. Minhas citações foram extraídas de *Epítome da filosofia moral*.

(12) Para esses dados, ver Melanchthon, *Opera omnia*, ed. Bretschneider, vol. 16, pp. 529-32.

(13) A melhor análise dessa teoria, segundo a qual os "magistrados inferiores" podem resistir, legitimamente, a superiores tirânicos, encontra-se em Benert, 1967: uma interpretação excelente, que muito me auxiliou.

(14) Ver Osiander, na bibliografia de fontes primárias. Baron aceita a autoria de Osiander, concordando com G. Ludewig. Ver Baron, 1937, p. 421, nota. Essa *Carta* e a outra que a sucedeu foram impressas na obra de Hortleder e por ele datadas de 1531. Ver Hortleder, 1645, II, pp. 83, 85. Entretanto, segui as informações de Baron ao considerar ambas as cartas originadas dos debates que se seguiram à Dieta de Speyer, em 1529.

(15) A defesa — fadada a exercer forte influência — que Bucer faz da afirmação de que os "magistrados inferiores" têm o dever de resistir aos príncipes tirânicos não foi levada em consideração em boa parte dos estudos modernos, porém era bem conhecida pelos radicais protestantes de fins do século XVI e do século seguinte. John Milton, por exemplo, cita a interpretação de Bucer sobre essa teoria em *Do título dos reis e magistrados*, p. 247.

(16) Ver Bucer, *Explicação dos quatro evangelhos*, fos. 54a-b; cf. Bucer, *Comentários sobre o livro dos juízes*, p. 488.

(17) Para essas afirmações, ver, respectivamente, Walzer, 1966, pp. x, 64 (e cf. p. 188); Allen, 1957, p. 29; Hudson, 1942, p. 185.

(18) Para essas afirmações, ver, respectivmente, Allen, 1957, pp. 103, 104; Hudson, 1942, p. 126; cf. também Oakley, 1964, p. 227.

(19) Isso quer dizer que faço objeções à tese, enunciada na excelente dissertação de C. G. Shoenberger sobre a *Confissão*, de que essa obra "se enquadra com mais certeza na tradição jusnaturalista" dos tratados que autorizam um direito de resistência. Ver Shoenberger, 1972, p. 171.

(20) Para essa carta, ver Du Hames, na bibliografia de fontes primárias, e para a discussão de Kingdon, ver Kingdon, 1958, p. 228.

(21) Ridley, 1968, p. 171, afirma que o emprego da teoria da resistência constitucional por Knox representa "sua particular contribuição ao pensamento teológico e político", acrescentando que sua argumentação mais tarde se viu adotada pelos calvinistas ingleses, em especial por Ponet e Goodman. Mas, como vimos, a teoria que Ridley considera ser a "particular contribuição" de Knox já fora desenvolvida, mais de uma geração antes, por vários teólogos protestantes, bem como por juristas. Além disso, é duvidoso que se possa alegar uma influência direta de Knox sobre Ponet e Goodman. Sem contar que já é bem duvidoso que Knox possa ter sido o primeiro desses autores a defender o caráter justificável da resistência, além disso a teoria sustentada por Ponet e Goodman é de natureza bem diversa. Esses autores se fundamentam sobretudo em argumentos do direito privado sobre a legitimidade da violência, ao passo que Knox não se refere a essa doutrina em nenhuma passagem de suas obras publicadas.

(22) Sobre essa afirmação, ver Gray, 1939, p. 147; cf. Janton, 1967, p. 347.

(23) Sobre essa afirmação, ver, por exemplo, Morris, 1953, p. 155; Ridley, 1968, p. 171.

(24) Como observou Kingdon, Mártir repetiu essas mesmas conclusões radicais em sua obra póstuma, *Lugares-comuns*. Ver Apêndice III, "The political thought of Pietro Martire Vermigli", in Kingdon, 1967, pp. 216-9.

(25) Para essa carta, ver Calvino, *Opera omnia*, ed. Baum et al., vol. 18, esp. p. 426.

(26) Para esses detalhes, ver Calvino, *Opera omnia*, ed. Baum et al., vol. 29, pp. 238-9.

(27) Minha paráfrase desse tratado foi extraída de Mesnard, 1936, p. 367. Entretanto, esse autor se engana ao mencionar a data de 1588. Para a data correta e uma paráfrase mais completa, ver Doumergue, 1899-1927, vol. 5, p. 526.

(28) Para essa carta, ver Marnix, na bibliografia de fontes primárias.

(29) Kingdon, 1955, p. 93, afirma, corretamente, que esse tratado constitui "uma das primeiras justificações" da resistência na pena de um calvinista ortodoxo; entretanto, ele não observa que ao longo da argumentação Beza consegue ao mesmo tempo negar e afirmar a legitimidade da resistência.

(30) Sobre essas correspondências, ver Knox, *The works*, ed. Laing, vol. 4, pp. 356-7.

(31) Para esses dados, ver Calvino, *Opera omnia*, ed. Baum et al., vol. 40, pp. 521-2.

(32) Ver Allen, 1957, p. 57.

(33) Apesar da destituição, Ponet continuou a empregar seu título de bispo, pois seu *Breve tratado sobre o poder político* contém na página de rosto as iniciais D. J. P. B. R. W., que significam "Doutor John Ponet, bispo de Rochester e Winchester".

(34) O *Tratado* foi reeditado, em fac-símile da primeira edição, no final de Hudson, 1942. Todas as minhas citações se referem à numeração das páginas tal qual se encontra no livro de Hudson.

(35) Ver Garret, 1938, pp. 163-4. Talvez seja importante mencionar dois outros erros que predominam acerca das relações intelectuais entre Ponet e Goodman e apontar suas fontes. Há uma tendência a afirmar que "as premissas básicas desses dois homens são muito diferentes", e que a teoria de Ponet "pouco se assemelha à de Goodman" (ver, por exemplo, Allen, 1957, p. 118, e Walzer, 1966, p. 103, nota). Mas o principal objetivo de ambos os autores foi desenvolver uma teoria da resistência legítima, e ambos fizeram uso do mesmo argumento extraído do direito privado na defesa de suas idéias.

O outro erro consiste em dizer que John Knox teria inspirado as teorias de Goodman e Ponet, assim como os comentários radicais na Bíblia de Genebra (ver, por exemplo, Allen, 1957, pp. 110, 116; Morris, 1953, p. 152; Ridley, 1968, pp. 171, 288). Mas Ponet e Goodman fundamentaram-se principalmente na teoria da resistência que tem por base o direito privado, a qual, como vimos, não se encontra nas obras políticas de Knox.

(36) Sobre a produção da Bíblia de Genebra, ver Berry, 1969, esp. p. 8. Sobre o papel de Gilby, ver Danner, 1971. Sobre as implicações políticas das notas explicativas, ver Craig, 1938.

(37) Ver Mártir, *Comentário sobre o Livro dos juízes*, fo. 256b; Mártir, *Comentários sobre a Epístola de são Paulo aos romanos*, fo. 428a.

(38) Como vimos, já na *Confissão* de Magdeburgo haviam surgido indícios do desenvolvimento dessa linha de argumentação, que foi adotada, com pouco interesse pela coerência, por Mártir em seus *Comentários sobre a Epístola de são Paulo aos romanos*. Mas continua sendo verdade que o primeiro enunciado sistemático dessa posição e de suas implicações no pensamento político protestante deve-se aos revolucionários calvinistas da década de 1550, em especial a Ponet e Goodman.

(39) Baron, 1937, inclui uma análise muito útil desse assunto.

(40) Ver Knox, *John Knox ao leitor*, na bibliografia de fontes primárias.

(41) Ver Melanchthon, p. 440, e cf. Bohatec, 1937, pp. 82-3.

(42) Como o vocabulário exato usado por Calvino nesse parágrafo é importante, e já que, a meu ver, houve erros de tradução em ambas as versões inglesas clássicas das *Institutas*, preferi nesse trecho fazer minha própria tradução diretamente da edição latina de 1559. Assim, todas as referências de páginas dizem respeito às *Institutas* em *Opera omnia*, ed. Baum et al., vol. 2, p. 1116.

(43) Sobre essas afirmações, ver Baron, 1939, p. 39, e Chenevière, 1937, p. 335.

(44) Ver, por exemplo, Hudson, 1946, McNeill, 1949, e Biéler, 1959; esse último chama Calvino de "líder de um movimento político subversivo" (p. 65); ver Biéler, pp. 65-137.

(45) Sobre esse juramento, ver McNeill, 1954, p. 142. Para uma bem elaborada exposição sobre as implicações políticas da teologia calvinista da aliança, ver Wolin, 1961, pp. 168-79.

17. *O CONTEXTO DA REVOLUÇÃO HUGUENOTE* (pp. 513-72)

(1) Para essas afirmações, ver pp. 430-1, e cf. pp. 422, 446. Para essa interpretação da teoria de Locke sobre os direitos políticos, e para a definição de Locke como, em seu cerne, um filósofo político calvinista radical, ver especialmente Dunn, 1969, pp. 245-61, 262-4.

(2) Não está claro o motivo para os calvinistas franceses passarem a ser conhecidos como huguenotes, mas o termo foi empregado pela primeira vez por seus inimigos da época, tendo

sido usado desde então. Para algumas especulações etimológicas, ver Léonard, 1965-1967, II, p. 113 e nota.

(3) Ver, por exemplo, Hudson, 1942, pp. 196-8; Salmon, 1975, p. 6 etc.

(4) A julgar por um relatório sobre as atividades dos huguenotes enviado ao cardeal Farnese em 1558, parece que eles perfaziam apenas a qüinquagésima parte da população total da França às vésperas das guerras religiosas. Romier, 1913-4, II, p. 250, cita esse número, embora o considere demasiado baixo. Entretanto, cabe notar que, segundo o censo oficial dos huguenotes realizado por ordem de Henrique IV no final das guerras religiosas, numa época (conforme a análise de Léonard) em que contaram com o maior número de adeptos antes de mergulhar no longo declínio que sofreriam ao longo de todo o século XVII, a população total de huguenotes foi estimada em apenas pouco mais de um vigésimo da população total. Para esses dados, ver Léonard, 1948, pp. 153, 157.

(5) Sobre esse aspecto, ver Bouwsma, 1957, p. 127; cf. a ampla exposição sobre o pensamento de Postel em Mesnard, 1936, esp. pp. 434-51.

(6) A data em geral mencionada é 1593, mas o primeiro manuscrito conhecido, descoberto há pouco tempo na Bibliothèque Mazarine, traz a data de 1588; ver Kuntz, 1975, p. xxxvii e nota. O *Colóquio* permaneceu sem publicação até 1857.

(7) Lecler, 1960, II, p. 181, indica Senamus como um sincretista, mas, à luz de sua contribuição para os diálogos, inclino-me a concordar com a caracterização de "cético" proposta por Kuntz, 1975, p. xxxviii.

(8) Duféy, editor das *Obras completas* de L'Hôpital, indicou — incorretamente — agosto de 1561 como a data desse discurso. Para os detalhes corretos, ver Lecler, 1960, II, p. 68 e nota.

(9) É tradição atribuir a autoria a Paquier, mas isso foi contestado em Lecler, 1960, II, pp. 49-55, e Caprariis, 1959, pp. 153-8. Entretanto, uma veemente defesa da autoria de Pasquier pode ser encontrada em Thickett, 1956a; ver itens 50, 51 e a discussão na p. 78. Para um criterioso levantamento dos debates, ver Beame, 1966, pp. 256-60. Para uma discussão sobre as relações de Pasquier nos *salons* dos humanistas franceses, ver Keating, 1941, pp. 54-9.

(10) Ver Patry, 1933, p. 274; cf. também Lecler, 1960, II, pp. 105-6, que se mostra inclinado a aceitar essa atribuição de autoria a Mornay.

(11) Esse aspecto é ressaltado com grande veemência — e talvez excessivamente — em Major, 1960, esp. p. 141, e em Major, 1962, esp. pp. 113, 124-5. Para valiosas correções, ver Salmon, 1975, pp. 62-6.

(12) Ver Mousnier, 1945, pp. 20-1; cf. Doucet, 1948, I, pp. 410-1.

(13) A possibilidade de auto-ilusão é insinuada por Braudel, que afirma que parte da riqueza real dos nobres em terras na verdade aumentou durante esse período. Ver Braudel, 1972-1973, I, pp. 525-7. Mas para um estudo local que fornece um quadro muito mais pessimista — mais em sintonia com as percepções da época —, ver Le Roy Ladurie, 1967, pp. 293-300.

(14) Por conseguinte, é um certo exagero afirmar que na esfera da teoria "a monarquia absoluta já estava constituída" à época da ascensão de Francisco I, em 1515. Para essa opinião, ver Mesnard, 1936, p. 490, e cf. Poujol, 1958, p. 25. Como ressaltara Franklin, a maioria dos legistas de princípios do século XVI ainda procurava defender um "delicado equilíbrio entre as idéias monarquistas e constitucionalistas". Ver Franklin, 1973, p. 6, e cf. Church, 1941, pp. 74 ss., e Kelley, 1970a, p. 195.

(15) Ver Franklin, 1973, p. 7, nota. Para os outros predecessores legistas de Du Moulin, não tão importantes quanto ele, inclusive Angleberme, Bohier, Lemair de Belges e Tiraqueau, ver Kelley, 1970a, esp. pp. 185, 195.

(16) Ver a reimpressão do tratado de Ferrault em *As leis e privilégios do rei da França*, segundo volume das *Obras* de Du Moulin; para essa citação, ver vol. 2, p. 549, col. 2.

(17) Toda a organização do *Catálogo* de Chasseneuz tem por base essa premissa, começando pelo príncipe como a "cabeça" do corpo político (seção V) e passando pela hierarquia dos "membros", inclusive os dignitários feudais (VI), os detentores de cargos jurídicos (VII), a nobreza (VIII), os militares (IX), os eruditos (X) e as classes inferiores (XI). Pode-se até mesmo afirmar, no caso de La Perrière, que suas obras foram classificadas erroneamente (por exemplo, em Church, 1941, p. 44) como textos legistas. Embora sua dissertação sobre a monarquia seja semelhante, é apresentada em um estilo absolutamente humanista, e não legista, com copiosas citações de Patrizi, Pontano, Morus e até Maquiavel, além de Platão e Aristóteles. (Segundo Cardascia, 1943, p. 130, as citações de Maquiavel por La Perrière são as primeiras feitas por um autor francês.) Sobre La Perrière acerca do rei como cabeça do corpo político, ver caderno G, 1a.

(18) A numeração das folhas do *Catálogo* reinicia a cada nova seção.

(19) Portanto, é um grave erro classificar Du Moulin (como fez Allen, por exemplo) como um dos oponentes teóricos da monarquia Valois. Ver Allen, 1957, pp. 385-6.

(20) Parece ser um ponto fraco na notável tentativa de Anderson para identificar as *Linhagens do Estado absolutista* o fato de ele não ter encontrado espaço para analisar o papel dessas ideologias antifeudais na formação do absolutismo moderno (cf. Anderson, 1974, pp. 85-112).

(21) O mesmo vale para La Perrière, cuja obra é ulterior; ver caderno Gg, 1b-2b.

(22) As principais figuras desse movimento foram Pasquier, Bodin e Du Haillan. A mais completa tentativa recente de estudá-los em conjunto encontra-se em Caprariis, 1959, pp. 257-371. Pode parecer errôneo caracterizar Bodin como católico moderado durante a década de 1560. Sua ortodoxia com freqüência foi posta em dúvida, e ele aparentemente chegou a ser aprisionado em 1569-1570 por suspeita de ter-se tornado um huguenote. Contudo, não há dúvida de que sua postura pública nessa época foi a de um *politique* moderado da Igreja católica, e ele prestou o juramento obrigatório de fidelidade à fé católica quando iniciou sua carreira de advogado em Paris, no ano de 1562. Após a década de 1560, ele se mostrou cada vez mais hostil ao radicalismo calvinista, tanto nos Países Baixos como na França, e posteriormente filiou-se à Liga Católica. Embora suas opiniões particulares em seus últimos anos de vida tenham sido caracterizadas de forma correta por Kuntz como "completamente favoráveis à tolerância religiosa", sua postura pública permaneceu a de um membro moderado da Igreja católica. Para esses e outros detalhes acerca das opiniões religiosas de Bodin, ver Kuntz, 1975, esp. pp. xx-xxv.

(23) Pode-se argumentar que, ao dar tanta ênfase aos elementos remanescentes do constitucionalismo no pensamento dos legistas, Franklin subestimou o grau em que os teóricos constitucionalistas da década de 1560 estavam deliberadamente criticando a metodologia e as doutrinas dos legistas, discutidas na seção anterior deste capítulo. Entretanto, cabe ressaltar que, apesar dessa diferença de enfoque, minha exposição sobre a metodologia e as doutrinas adotadas por esses autores deve muito aos dois brilhantes livros de Franklin; cf. Franklin, 1963, e Franklin, 1973.

(24) Para essa obra, ver Girard, na bibliografia de fontes primárias; para mais detalhes, ver Kelley, 1970a, pp. 233-8.

(25) Ver, por exemplo, as discussões em Sayce, 1972, pp. 149-53, 161-7, 170-201; Naudeau, 1972, pp. 55-60, 103-5.

(26) Ver Thickett, 1956b, p. 46; para a publicação das cartas por Pasquier, ver ibid., p. xxviii.

(27) Ver Villey, 1935, pp. 130-7, e cf. *Os ensaios*, ed. Frame, p. 56.

(28) Ver Zanta, 1914, pp. 158-9; Boase, 1935, pp. 19-20; e cf. Montaigne, *Ensaios*, ed. Frame, p. 436.

(29) O principal estudo moderno sobre Du Vain acusa-o de uma tendência a "ser demasiadamente servil em sua imitação de Lipsius"; ver Radouant, 1908, p. 260. Ver também Radouant, pp. 267-8, sobre a presumida influência de Montaigne.

(30) Popkin, por exemplo, discorre sobre a patente "indiferença" de Montaigne com relação ao cristianismo, e afirma que "na melhor das hipóteses" ele somente pode ter sido um homem "ligeiramente religioso", "sem nenhuma experiência ou envolvimento religioso significativo" (Popkin, 1968, pp. 55-6).

(31) Para uma abordagem que dá grande realce a esse aspecto, ver Greenleaf, 1973, p. 25, e Villey, 1973, p. 69.

(32) A idéia de que *Os seis livros da república* "não podem ser plenamente compreendidos exceto como uma reação ideológica à aparente ameaça do novo constitucionalismo" dos huguenotes após 1572 foi recentemente defendida, de modo convincente, em Salmon, 1973, pp. 361, 364, e em Franklin, 1973, obra da qual foi extraída a citação acima, p. vii. Ver também pp. 50, 93. Minha análise deve muito a essas duas valiosas interpretações.

(33) Ver p. 84. Como salientou Salmon, existe, portanto, um sentido em que a teoria da soberania de Bodin constitui uma *thèse de circonstance*; cf. Salmon, 1973, pp. 3-8.

(34) Ver Bodin, *Método para a fácil compreensão da história*, p. 5, e *Os seis livros da república*, pp. A71, 108.

(35) Para essa maneira de apresentar o argumento, ver Church, 1941, p. 226; Franklin, 1973, pp. 23, 93.

(36) Ver Bodin, *Método para a fácil compreensão da história*, p. 7, e *Os seis livros da república*, p. A71.

(37) Minha análise dessas características da metodologia de Bodin e de suas relações com o pensamento político desse autor baseou-se extensivamente em Kelley, 1973b, e especialmente em Franklin, 1973.

(38) Para essas afirmações, ver Bodin, prefácio ao *Método*, pp. 2, 8.

(39) Isso vale especialmente para os comentários mais antigos. Para as afirmações citadas acima, ver Chauviré, 1914, p. 487, e Allen, 1957, p. 404.

(40) Ver Bodin, prefácio ao *Método*, p. 8.

(41) Ver Gierke, 1939, p. 158; para opinião semelhante, ver Hearnshaw, 1924, pp. 124-5, e os vários estudiosos citados em Lewis, 1968, p. 214.

(42) A tendência entre os comentadores mais recentes tem sido a de afirmar que tradicionalmente se exagerou a medida em que a doutrina de Bodin pretendia defender uma soberania absoluta ilimitada. Ver, por exemplo, Shepard, 1930, pp. 585, 588-9 e, mais recentemente, as discussões em Giesey, 1973, p. 180, Salmon, 1973, e Franklin, 1973. Entretanto, esses estudos tendem a concentrar-se nas evidências internas favoráveis ou contrárias à interpretação constitucionalista do pensamento de Bodin, em vez de usar o método que procurei seguir neste livro, ou seja, lembrar as limitações tradicionais à idéia de soberania absoluta e usá-las como referência para efetivamente avaliar a doutrina de Bodin.

(43) Como observou Giesey, a resultante categoria de leis que são, "na aparência, civis, na realidade, naturais", constitui "sem sombra de comparação o mais importante elemento em qualquer argumentação que procure mostrar Bodin como constitucionalista". Ver Giesey, 1973, p. 180.

(44) Bodin foi acusado com freqüência de contradizer-se nessa questão, pois sua argumentação não parece compatível com sua leitura original da soberania como um poder de "decretar leis aos súditos em geral sem o consentimento dos mesmos" (p. 98). Allen afirma julgar "desconcertante" sua passagem sobre a tributação, e Franklin insiste em que nesse tópico "Bodin foi incoerente". (Ver Allen, 1957, p. 410; Franklin, 1973, p. 87.) Wolfe recentemente

procurou explicar como poderia ter surgido tal incoerência. O argumento de Bodin, entende ele, precisa ser avaliado em face de seu compromisso fundamental, que consiste em defender a autoridade da monarquia francesa. Como Bodin considerasse a tributação a principal causa de descontentamento entre os súditos, e como a seu ver a principal política da Coroa devesse residir em buscar a paz a todo custo, desejava ele que o poder de arrecadar impostos tivesse sua execução dificultada o mais possível, como forma de defender a monarquia. (Ver Wolfe, 1968, pp. 277-84.) Essa explicação é engenhosa, mas pode-se argumentar que não ocorre em sua obra uma inconsistência assim grande que mereça tão longas explicações. Isso porque se poderia supor que a análise de Bodin sobre a tributação revela, não tanto uma falha grave na elaboração de sua teoria da soberania, mas antes uma ilustração adicional do caráter que ele tencionou atribuir a ela, e em particular uma confirmação de sua premissa de que os direitos do soberano absoluto devem sempre ser contidos pelas leis naturais.

(45) Reconheço que essa afirmação não é totalmente imune a controvérsias. As autoridades mais antigas — como Chauviré — tendem a afirmar que há uma "continuidade profunda de essência" entre os argumentos do *Método* e os dos *Seis livros*, e essa interpretação foi recentemente retomada por King em seu estudo sobre o pensamento político de Bodin (ver Chauviré, 1914, p. 271, e cf. King, 1974, pp. 300-10). King indaga, especificamente, se o compromisso de Bodin com o absolutismo é "mais acentuado" nos *Seis livros* do que no *Método*, e responde que "isso não se pode provar" (p. 303). Contudo, conforme procuro argumentar, essa recusa a encontrar diferenças entre as duas obras parece não levar em conta as mudanças específicas que Bodin introduziu ao tratar da importantíssima questão constitucional, que consiste em determinar se os poderes da monarquia francesa podem sofrer restrições legais e institucionais.

(46) Para tal interpretação, ver Reynolds, 1931, p. 182 — cuja opinião foi desenvolvida em Salmon, 1973, pp. 365-71, e Franklin, 1973, pp. 54-69. Essas valiosas idéias foram-me muito úteis para desenvolver a exposição que apresento a seguir, muito embora a meu ver Salmon (por exemplo, p. 378) talvez tenha conferido demasiada ênfase ao grau em que as mudanças na postura de Bodin podem ser todas explicadas em termos de seu desejo de reagir aos revolucionários huguenotes na década de 1570. Pode-se argumentar que talvez um outro motivo tenha sido a vontade de repudiar sua própria postura anterior e criticar toda a tendência ao constitucionalismo que florescera entre os autores políticos franceses no decorrer da década de 1560.

(47) Ver Salmon, 1959, p. 24; cf. Mosse, 1948.

18. *O DIREITO DE RESISTIR* (pp. 573-616)

(1) Para essa carta, ver Calvino, *Opera omnia*, ed. Baum et al., vol. 17, pp. 396-7.

(2) Sobre esse aspecto, ver Mercier, 1934, p. 237, nota; Giesey e Salmon, 1972, pp. 39-40.

(3) Ver Giesey, 1967, p. 590; cf. Giesey e Salmon, 1972, pp. 7, 38-9.

(4) Para as consultas de Beza a Hotman e seus "manifestos empréstimos" de *Francogália*, ver Giesey, 1967, p. 582 e nota. Para a história da impressão de *O direito dos magistrados* e a relação entre suas versões latina e francesa, ver Schelven, 1954, pp. 62-5.

(5) Essa é minha tradução do título *Le reveille matin*. Infelizmente, Salmon já o traduzira [em inglês] como *The alarm bell* [O rebate] (cf. Salmon, 1975, p. 189). Entretanto, preferi reservar esse segundo título para minha tradução do tratado de 1577 denominado *Le tocsin*. A autoria de *O despertador* nunca foi estabelecida de maneira definitiva. Barrère e Schelven entendem que a obra poderia ter sido escrita por Hotman. (Ver Barrère, 1914, pp. 383-6, e Schelven, 1954, p. 75, nota.) Mas essa hipótese foi refutada, de forma convincente, em Giesey, 1967, p. 589 e

nota. Tanto Kelley como Giesey e Salmon afirmam que o autor poderia ter sido Hugues Doneau. (Ver Kelley, 1970b, p. 551 e nota; Giesey e Salmon, 1972, p. 74, nota.)

O despertador compõe-se de dois diálogos: o primeiro, publicado à parte, em 1573, resume a história dos massacres de 1572, enquanto o segundo, publicado junto com o primeiro em 1574, discute os princípios gerais da resistência política. Ao afirmar que *O despertador* constitui "apenas uma narrativa dos fatos, nada expondo sobre princípios gerais", Figgis sem dúvida se está referindo ao primeiro desses diálogos (cf. Figgis, 1960, p. 174).

(6) Em Giesey e Salmon, 1972, p. 74, *O despertador* é citado como "talvez a mais radical das reações ao massacre de 1572"; a meu ver, porém, essa qualificação deve ser dada a *Discursos políticos*.

(7) A primeira edição foi publicada entre 1576 e 1577. Uma segunda ("revista, corrigida e ampliada", segundo a página de rosto) foi lançada em 1578, sendo reeditada em formato diferente em 1578-1579. Minhas referências aqui são sempre à edição de 1578. Ambas foram publicadas em Genebra, e não em Middelburg, como indicado no frontispício. Para a atribuição de autoria a Goulart e pormenores sobre a história da impressão da obra, ver Jones, 1917, pp. 14, 560-3.

(8) Deixo aqui de lado um debate aparentemente interminável sobre a autoria da *Defesa*, atribuída ora a Mornay, ora a Languet, ora ainda a nenhum dos dois. Os mais destacados estudiosos recentes, indo — em ordem cronológica — de Figgis a Franklin, sempre se mostraram inclinados a aceitar a autoria de Mornay. Ver Figgis, 1960, p. 175; Franklin, 1969, pp. 138-40. Para uma bibliografia sobre o tema, ver as referências fornecidas em Franklin, 1969, p. 139, nota, e p. 208, nota.

(9) Não dispomos de uma tradução inglesa completa e confiável da *Defesa* de Mornay. A tradução editada por Harold J. Laski com o título *Defesa da liberdade contra os tiranos* (Londres, 1924) foi originalmente escrita em 1648, contendo, como seria de esperar, numerosos arcaísmos, além de ser enganosamente livre ao longo de todo o texto e manifestamente errônea em muitos trechos. A tradução devida a Julian Franklin, em *Constitutionalism and resistance in the sixteenth century* (Nova York, 1969), é precisa e admirável, porém reproduz apenas uma versão truncada do texto original em latim. Assim, em minhas citações da *Defesa*, senti-me na obrigação de seguir dois critérios: ao citar uma passagem incluída na edição de Franklin, usei a tradução desse autor; no caso de passagens não incluídas em sua edição, fiz minha própria tradução da edição original de 1579. Assim, quando há um "F" entre parênteses, com um número de página após uma citação, a referência provém da tradução de Franklin em *Constitutionalism and resistance in the sixteenth century* (Nova York, 1969). Um "S" entre parênteses com um número de página refere-se à minha própria tradução da primeira edição ("Edinburgh", 1579).

(10) Todas as referências de páginas de *O direito dos magistrados* referem-se à tradução disponível em Franklin, 1969, pp. 101-35.

(11) Ver em Estienne, Henri, na bibliografia de fontes primárias. A atribuição de autoria a Estienne foi aceita em Salmon, 1975, p. 189. Porém, já em 1892 Weill lamentava o fato de essa atribuição ter sempre sido feita "sem um forte motivo"; ver Weill, 1892, p. 94, nota.

(12) As razões especiais para a inserção desse capítulo extra em 1586 são discutidas, com brilho, em Franklin, 1969, pp. 28-9.

(13) Já se afirmou muitas vezes que, após 1572, os huguenotes adotaram um "novo credo" e mudaram por completo sua postura política. (Ver, por exemplo, Stankiewicz, 1960, p. 34.) Obviamente, em certo sentido isso é verdade; entretanto, dar tanta ênfase a esse fato talvez seja errôneo, pois os huguenotes também procuraram ater-se o mais possível às teorias existentes do constitucionalismo radical, tentando, como fizera Hotman, revê-las e desenvolvê-las de modo a

torná-las adequadas às suas próprias necessidades. Para a influência de Hotman sobre as exposições de Beza e Mornay do argumento em favor da resistência ativa, ver Giesey, 1970.

(14) Para a discussão em *O despertador*, ver p. 85; em *O político*, ver fo. 81a. Para citações sobre "magistrados inferiores" na *Defesa*, ver a edição original, pp. 47, 89 etc.

(15) Para o "germanismo" de Boulainvilliers, ver Buranelli, 1957. Para o "romanismo" de Dubos e o "germanismo" de Montesquieu, ver Ford, 1953. Para uma sugestão de como teria sobrevivido e se teria desenvolvido nesse meio tempo o tipo subversivo de tese "germanista" devido a Hotman, ver Rothkrug, 1965, esp. pp. 343-51.

(16) Ver Goodman, *Poderes superiores*, pp. 149, 160, e para outros exemplos de recurso ao conceito dos direitos "subjetivos", ver ainda pp. 154, 180, 188, 214. A idéia do direito à propriedade reaparece na tradução genebrina da Bíblia, na história das vinhas de Nabote. Ver esp. fo. 163a.

(17) A importância dessas citações talvez tenha sido ofuscada porque nenhuma nota explicativa de Mornay foi reproduzida nas edições modernas da *Defesa*. Para as referências acima, ver a edição original na p. 195 sobre santo Tomás de Aquino; pp. 50, 130, 181, 194-5 sobre Bartolo; p. 204 sobre Baldus; pp. 31, 50 etc. sobre referências ao *Digesto*.

(18) Para referências a Basiléia e Constança, ver a edição original nas pp. 48, 203-4 etc. Para os "sorbonistas", ver pp. 61-2.

(19) Ver, por exemplo, Pinette, 1959, p. 223, cuja interpretação foi retomada em diversos livros didáticos de público universitário. Entretanto, é preciso salientar que minha crítica a essa abordagem não se aplica aos autores mais antigos, que perceberam com nitidez bem maior do que muitos comentadores recentes o papel que as idéias escolásticas desempenharam na revolução calvinista. Ver, por exemplo, Lagarde, 1926, pp. 265-8, e Allen, 1957, p. 313.

(20) Ver *O despertador*, pp. 80-1; cf. *O político*, fo. 73a, e *Discursos políticos*, fo. 218b, 222b, 238b.

(21) Franklin, 1969, pp. 196-7. A tradução da última oração é minha.

(22) Comparece nessa frase a insinuação de que os tratados de feitio bastante similar, que começaram a ser publicados nos Países Baixos na segunda metade do século XVI, eram derivados em seus fundamentos de obras francesas. Ao que parece, em boa medida isso é verdade, mas não se deve descartar a possibilidade de ter ocorrido uma influência mútua. Entretanto, faz-se necessária uma pesquisa bem mais extensa das fontes holandesas, para que seja possível pronunciar-se com convicção a respeito.

(23) Locke, *Dois tratados de governo*, pp. 397, 437. Para a mudança de rumo da revolução inglesa, passando da teoria da resistência pelos magistrados inferiores à postura muito mais populista de Locke (e anteriormente de Lawson), ver Franklin, 1978.

(24) Há duas traduções mais recentes do *Direito do reino* de Buchanan, uma delas de Charles F. Arrowood (Austin, Texas, 1949), e a outra de Duncan H. MacNeill (Glasgow, 1964). Burns, entretanto, criticou-as, afirmando que ambas possuem graves falhas; ver seus comentários em *Scottish Historical Review*, 30 (1951), pp. 67-8, sobre Arrowood, e loc. cit., 48 (1969), pp. 190-1 sobre MacNeill. Por essa razão, preferi fazer minha própria tradução diretamente da edição original, apesar de com freqüência consultar a versão de Arrowood, que muito me facilitou a tarefa.

(25) Essa reconstrução da evolução da teoria revolucionária de Buchanan fundamenta-se em Trevor-Roper, 1966, esp. pp. 19-21. Contudo, a insistência de Trevor-Roper em afirmar que o "memorial" apresentado aos enviados em 1571 deve ser atribuído a Buchanan introduz uma incoerência em sua argumentação. Primeiro, esse autor sugere que *O direito do reino* fora parcialmente esboçado ainda em meados de 1567, mas depois descreve o "memorial" de 1571 como "a primeira reformulação subsistente da teoria política de Buchanan". Para uma discussão sobre essas e outras dificuldades na análise de Trevor-Roper, ver G. W. S. Barrow, *Annali della Fondazione italiana per la storia amministrativa*, 4 (1967), pp. 653-5.

(26) Essa preocupação explícita em isentar a teoria da política de todas as premissas religiosas levou Gierke, em seu clássico estudo sobre Althusius, a considerar esse autor a figura central na evolução do constitucionalismo moderno, e a descrevê-lo como o primeiro filósofo político que se afastou de uma "concepção integralmente teocrática do Estado"; ver Gierke, 1939, p. 71. Na verdade, isso de certo modo exagera a importância de Althusius — no mínimo, porque a mesma abordagem já fora adotada por Buchanan, uma geração antes. Contudo, não resta dúvida de que Gierke tem razão em salientar o grau de conscientização demonstrado por Althusius em seus esforços para "deduzir seu sistema, de modo racional, a partir de uma concepção puramente secular da sociedade", e assim chegar a uma concepção visivelmente "moderna" da "política" enquanto uma área de estudo dotada de tema próprio; ver Gierke, 1939, pp. 16, 70, 75.

(27) A meu ver, isso faz de Buchanan, sem sombra de comparação, o mais radical de todos os revolucionários calvinistas, o que talvez possa lançar dúvidas sobre a idéia corrente de que — nas palavras de Franklin — "as mais ousadas e sistemáticas" teorias da soberania popular articuladas nos primórdios da Europa moderna foram todas originárias da França; cf. Franklin, 1967, p. 122.

(28) Sobre o uso da história por Mariana, para corroborar suas afirmações políticas, ver Lewy, 1960, p. 45.

(29) Por serem importantes as palavras exatas que Mariana usa para enunciar esse aspecto de sua teoria, preferi nessa passagem fazer minha própria tradução, diretamente da edição original (Toledo, 1599), em vez de recorrer — como anteriormente — à tradução de George A. Moore (Washington, D.C., 1948).

(30) Parece ser esse o pressuposto que fundamenta a notável interpretação — porém, um tanto equivocada do ponto de vista histórico — que Macpherson propôs para a ascensão do que ele chama "individualismo possessivo"; cf. Macpherson, 1962, esp. pp. 1-4, 263-71.

CONCLUSÃO (pp. 617-25)

(1) Para a data da tradução de Moerbeke, ver Knowles, 1962, p. 192. Para a forma como Moerbeke traduziu as alusões de Aristóteles à "mais elevada comunidade", ver a ed. de Susemihl de sua tradução, p. 1 e *passim*. Para essa edição, ver Aristóteles na bibliografia de fontes primárias. Para o fato de que o termo latino *politica* (no nominativo) passa a ser de uso corrente somente depois desse período, ver Latham, 1965, p. 357, observando que as primeiras ocorrências do termo em fontes inglesas datam da década de 1320.

(2) Para a afirmação de que os textos de Latini representam "o *point de départ* (ponto de partida) para a história da palavra ["política"] na Europa moderna", ver Whitfield, 1969, p. 163.

(3) Ver Wahl, 1977, p. 80. Porém, como frisa Wahl, Baldo mostrou-se muito mais inclinado do que Bartolo a continuar aceitando a supremacia jurídica do Sacro Imperador romano. Cf. Wahl, 1977, pp. 85-6.

(4) Ver, por exemplo, Post, 1964, pp. 241-6 e *passim*.

(5) Sobre esse aspecto, ver Hexter, 1957, p. 118; Post, 1964; Tierney, 1966, esp. pp. 13-4.

(6) É notável que Dowdall afirme não ter conseguido encontrar "um único exemplo", de Cícero a Grotues, em que a palavra *status* fosse empregada, isoladamente, para designar "um Estado" na acepção moderna do termo; cf. Dowdall, 1923, p. 101.

(7) Ver Patrizi, *Do reino*, p. 11. Para outras referências ao "Estado" no pensamento político florentino antes de Maquiavel, cf. Rubinstein, 1971.

(8) Como a esse respeito a exata fraseologia de Maquiavel é importante para minha argumentação, é minha a tradução dessa citação do texto, bem como da seguinte, sendo as referências à edição italiana de *O príncipe* (ed. Bertelli, 1960-1965).

(9) Hexter, 1957, pp. 127-8, cita essa passagem como um exemplo que aparentemente contradiria sua linha central de argumentação acerca do uso de *lo stato* por Maquiavel em *O príncipe*, porém sustenta que Maquiavel aqui tem em mente apenas "a capacidade do poder de mando do príncipe para inspirar temor" (p. 128).

(10) Para o uso dessa frase por Maquiavel, ver *O príncipe*, ed. Bertelli, p. 80 e *passim*. Com freqüência se supôs que, quando Maquiavel fala em *lo stato*, podemos traduzir por "o Estado" na acepção moderna do termo. Ver, por exemplo, Cassirer, 1946, pp. 133-4, 140-1, 154-5. Tal suposição foi contestada de forma convincente por Hexter, em decorrência de sua minuciosa análise de praticamente todas as ocorrências do termo *lo stato* em *O príncipe*. Ver Hexter, 1957, esp. pp. 115-7 e 135-7, para essa crítica a Chiappelli, por supor que *lo stato* já possua esse significado moderno em *O príncipe*. Ver também Gilbert, 1965, p. 177. É possível, no entanto, que uma análoga análise lingüística dos *Discursos* venha a revelar uma inclinação mais acentuada de Maquiavel para referir-se a *lo stato* de modo mais abstrato. Sternberger recentemente frisou, após uma análise comparativa do vocabulário de *O príncipe* e dos *Discursos*, que esse último pode ser apontado como uma obra "política" em termos mais abstratos. Ver Sternberger, 1975. Para algumas passagens a respeito das quais se pode argumentar que nos *Discursos* Maquiavel discute "o estado" de modo relativamente abstrato, ver *The discourses*, ed. Crick, pp. 340, 349, 365 etc.

(11) Cf. Anderson, 1974, pp. 88-91, 93-7. Para a importância da evolução dos sistemas burocráticos relativamente impessoais no "Estado renascentista", cf. Chabod, 1964, esp. pp. 33-6 e 40.

(12) Ver, por exemplo, p. 3 e *passim* sobre "o Estado"; p. 547 sobre "negócios de Estado"; p. 561 sobre "homens de Estado"; p. 700 sobre a comparação entre "toda espécie de Estado" etc.

(13) Sobre o desenvolvimento de uma forma de aparelho de Estado relativamente impessoal e burocrática na década de 1530, ver Elton, 1953, esp. pp. 415-27. Como parece ter sido na França e na Inglaterra que pela primeira vez ocorreu a passagem a um conceito relativamente impessoal de "Estado", e uma vez que minha principal preocupação é com a formulação original do conceito, não procurei estudar a história do termo na Espanha, a outra grande nação-Estado da Europa quinhentista. Entretanto, talvez caiba observar que, em fins do século XVI, diversos filósofos políticos espanhóis passaram a usar o termo *status* para referir-se ao "Estado" numa acepção que às vezes parece ser aquela que caracteriza a modernidade. Ver, por exemplo, Suárez, *Tratado das leis e de Deus legislador*, I, p. 197, sobre o *status publicus*.

(14) Esse é o mais antigo uso de "Estado" no sentido em questão a estar registrado no *Oxford English Dictionary*. Dowdall, 1923, p. 120, cita o verbete desse dicionário, mas acrescenta que parece ser um "caso extraordinariamente precoce e, a meu ver, isolado". Entretanto, Starkey de fato emprega o termo "Estado" da mesma maneira em diversos outros trechos do *Diálogo*, e o uso do mesmo logo passou a ser repetido por vários outros humanistas, ao tratar do poder "político". Esses autores não podem ter simplesmente copiado de Starkey o emprego do termo, pois o *Diálogo* somente foi publicado no século XIX. Disso concluí que o termo "Estado", numa acepção abstrata e visivelmente moderna, era mesmo de uso corrente nos círculos humanistas da Inglaterra e da França em meados do século XVI.

(15) Para essas citações, ver pp. 47, 100, e para exemplos semelhantes, ver pp. 63, 70, 72, 75 etc.

BIBLIOGRAFIA

*FONTES PRIMÁRIAS**

Adalberto de Samaria, *Praecepta dictaminum* [Os preceitos da epistolografia], ed. Franz-Josef Schmale, Weimar, 1961.

Agostinho, santo, *The city of God against pagans* [A cidade de Deus contra os pagãos], trad. George E. McCracken, William M. Green et al., 7 vols., Londres, 1957-72.

Agrippa, Heinrich Cornelius, *Of the vanity and uncertainty of arts and sciences* [Do caráter vão e incerto das artes e ciências], ed. Catherine M. Dunn, Califórnia, 1974.

Alberti, Leon Battista, *The family* [A família], trad. Guido A. Guarino, in *The Albertis of Florence*, Lewisburg, 1971, pp. 27-326.

———, *Three dialogues* [Três diálogos], in *Renaissance philosophy, vol. I: The Italian philosophers*, trad. e ed. Arturo B. Fallico e Herman Shapiro, Nova York, 1967, pp. 28-40.

Alciato, Andrea, *In tres posteriores Codicis Justiniani libros annotatiunculae* [Breves anotações aos três últimos livros do Código de Justiniano), in *Opera omnia* [Obras completas], 4 vols., Basiléia, 1557, vol. II, pp. 91-138.

———, *Parergon iuris* [O ornamento *extra* do direito], in *Opera omnia*, vol. II, pp. 173-494.

———, *De magistratibus, civilibusque et militaribusque officiis* [Dos ofícios dos magistrados, civis e militares], in *Opera omnia*, vol. II, pp. 495-519.

———, *Paradoxorum iuris civilis* [Paradoxos do direito civil], in *Opera omnia*, vol. III, pp. 6-177.

Almain, Jacques, *Libellus de auctoritate ecclesiae* [Um breve exame do poder da Igreja], in Jean Gerson, *Opera omnia*, ed. Louis Ellies du Pin, 5 vols., Antuérpia, 1706, vol. II, cols 976-1012.

———, *Expositio, circa decisiones magistri Guillielmi Occam, super potestate summi pontifici* [Uma exposição das idéias de Guilherme de Occam sobre o poder do sumo pontífice], reimpresso com o título de *De potestate ecclesiastica et laica* [Do poder eclesiástico e leigo], in Gerson, *Opera omnia*, ed. Du Pin, vol. II, cols. 1013-1120.

(*) As fontes primárias são citadas quer no original, quer — como é o caso de Aristóteles — na tradução utilizada pelo autor; em todos os casos se dará, a seguir, a tradução do título em português — exceto quando, como por vezes sucede em latim ou italiano, praticamente não houver diferença entre o original e nossa língua. A cidade de Cambridge, quando não se indica o país, é na Grã-Bretanha. (R.J.R.)

Almain, Jacques, *Quaestio resumptiva, de dominio naturali, civili et ecclesiastico* [Um reexame da questão do poder natural, civil e eclesiástico], in Gerson, *Opera omnia*, ed. Du Pin, vol. II, cols. 961-76.
Althusius, Johannes, *Politics methodically set forth* [A política exposta metodicamente], trad. ingl. e ed. Frederick S. Carney com o título *The politics of Johannes Althusius*, Londres, 1965.
[Amsdorf, Nicolas von], *Confessio et apologia pastorum et reliquorum ministrorum ecclesiae Magdeburgensis* [Confissão e apologia dos pastores e outros ministros da Igreja, em Magdeburgo], Magdeburgo, 1550.
Anônimo, *A true warning to all worthy men of Antwerp* [Uma advertência veraz a todos os homens dignos de Antuérpia], in *Texts concerning the revolt of the Netherlands*, trad. ingl. e ed. E. H. Kossmann e A. F. Mellink, Cambridge, 1974, pp. 228-31.
Anônimo, *Déclaration des causes qui ont meu ceux de la religion à reprendre les armes pour leur conservation* [Declaração das causas que levaram os da religião (reformada) a tomar em armas por sua conservação], in [Simon Goulart], *Mémoires de l'état de France sous Charles neufième* [Memórias do estado de França sob Carlos IX], 2 ed., 3 vols., Middelburg (Genebra), 1578, vol. 3, fólios 38a-42b.
Anônimo, *Discours politiques des diverses puissances établies de Dieu au monde* [Discursos políticos sobre os vários poderes estabelecidos por Deus no mundo], in [Goulart], *Mémoires...*, vol. 3, fólios 203b-96a.
Anônimo, *La politique: dialogue traitant de la puissance, autorité et du devoir des princes* [A política: diálogo tratando do poder, autoridade e dever dos príncipes], in [Goulart], *Mémoires...*, *vol.* 3, fólios 66a-116b.
Anônimo, *Le réveille-matin des françois et de leur voisins* [O despertador dos franceses e de seus vizinhos], Edimburgo [Basiléia?], 1574.
Anônimo, *Le tocsin, contre les massacreurs et auteurs des confusions en France* [O rebate contra os autores dos massacres e distúrbios em França], Reims, 1577.
Anônimo, *Oculus pastoralis* [O olho pastoral], in *Antiquitates italicae*, ed. Ludovico Muratori, 6 vols., Milão, 1738-42, vol. 4, pp. 93-132.
Anônimo, *Préparatifs... pour les massacres* [Preparativos... para os massacres], in [Goulart], *Mémoires...*, vol. 1, fólios 265a-68b.
Anônimo, *Question: à savoir s'il est loisible au sujets de se défendre contre le magistrat pour maintenir la religion vraiment chrétienne* [Questão: saber se é lícito os súditos defenderem-se contra o magistrado para sustentar a verdadeira religião cristã] in [Goulart], *Mémoires...*, vol. 2, fólios 239a-46a.
Anônimo, *The book of noblesse* [O livro da nobreza] (1475), ed. John G. Nichols, Londres, 1860.
Anônimo de Bolonha, *The principles of letter-writing* [Os princípios da epistolografia], in *Three medieval rhetorical arts*, ed. J. J. Murphy, Berkeley, 1971, pp. 1-25.
Aquino, santo Tomás, *Summa theologiae* [Suma teológica], vol. 28, *Law and political theory* [Direito e teoria política], ed. Thomas Gilby, Londres, 1966.
———, *Summa theologiae* [Suma teológica], vol. 38, *Injustice*, ed. Marcus Lefébure, Londres, 1975.
Aristóteles, *The Nicomachean ethics* [A ética a Nicômaco ou Ética nicomaquéia), trad. H. Rackham, Londres, 1926.
———, *The politics* [A política], trad. H. Rackham, Londres, 1932.
———, *Politicorum Libri Octo* [Política], trad. latina Guilherme de Moerbeke e ed. F. Susemihl, Leipzig, 1872.

Ascham, Roger, *A report and discourse of the affairs and state of Germany* [Um relato e discurso sobre os negócios e estado da Alemanha], in *Roger Ascham: English works*, ed. William Aldis Wright, Cambridge, 1904, pp. 121-69.
———, *The schoolmaster* [O mestre-escola], in *Roger Ascham: English works*, ed. William Aldis Wright, Cambridge, 1904, pp. 171-302.

Bale, John, *The acts of English votaries* [Atos dos devotos ingleses], Wesel (Londres?), 1546.
———, *A brief chronicle concerning the examination and death of the blessed martyr of Christ, sir John Oldcastle, the lord Cobham* [Breve crônica sobre o exame e morte do beato mártir em Cristo, sir John Oldcastle, barão Cobham], in *Select works*, ed. Henry Christmas, Cambridge, 1849, pp. 5-59.
———, *A comedy concerning three laws, of nature, moses and christ* [Comédia das três leis, natural, mosaica e cristã], in *The dramatic writings of John Bale*, ed. John S. Farmer, Londres, 1907, pp. 1-82.
———, *The image of both Churches* [A imagem das duas Igrejas], in *Select works*, ed. Henry Christmas, pp. 249-640.
———, *A tragedy of John, king of England* [Tragédia do rei João de Inglaterra], in *The dramatic writings of John Bale*, ed. Farmer, pp. 171-294.
Barnes, Robert, *A supplication... unto... king Henry VIII* [Uma súplica... ao... rei Henrique VIII], Londres, 1534.
———, *That men's constitutions, which are not grounded in Scripture, bind not the conscience of man* [Que as constituições dos homens, que não estão fundadas nas Escrituras, não obrigam a consciência do homem], in N. S. Tjernagel, *The Reformation essays of dr. Robert Barnes*, Londres, 1963, pp. 81-93.
———, *What the Church is and who be thereof* [O que é a Igreja e quem é seu membro], in Tjernagel, *Essays*, pp. 37-52.
Bartolus ou Bartolo de Saxoferrato, *In primam Digesti Veteris partem commentaria* [Comentários sobre a primeira parte do *Velho Digesto*], in *Opera omnia*, 12 vols., Basiléia, 1588, vol. I.
———, *In secundam Digesti Veteris partem commentaria* [Comentários sobre a segunda parte do *Velho Digesto*], in *Opera omnia*, vol. II.
———, *In I partem Digesti Novi commentaria* [Comentários sobre a primeira parte do *Novo Digesto*], in *Opera omnia*, vol. V.
———, *In II partem Digesti Novi commentaria* [Comentários sobre a segunda parte do *Novo Digesto*], in *Opera omnia*, vol. VI.
———, *In I partem Codicis commentaria* [Comentários sobre a primeira parte do Código], in *Opera omnia*, vol. VII.
———, *In II et III partem Codicis commentaria* [Comentários sobre a segunda e a terceira partes do Código], in *Opera omnia*, vol. VIII.
———, *Super postremis tribus libris Codicis commentaria* [Comentários sobre os três últimos livros do Código], in *Opera omnia*, vol. IX.
———, *Tractatus de regimine civitatis* [Tratado sobre o governo da cidade], in *Opera omnia*, vol. XI, pp. 417-21.
———, *Tractatus de guelphis et gebellinis* [Tratado sobre os guelfos e gibelinos], in *Opera omnia*, vol. XI, pp. 414-7.
———, *Tractatus de tyrannia* [Tratado da tirania], in *Opera omnia*, vol. XI, pp. 321-7.
Becon, Thomas, *The catechism* [O catecismo], in *The catechism... with other pieces*, ed. John Ayre, Cambridge, 1844, pp. 1-410.

Bekinsau, John, *De supremo et absoluto regis imperio* [O poder supremo e absoluto do rei], Londres, 1546.
Bellarmino, cardeal e santo, Roberto, *De conciliis* [Do concílio], in *Opera omnia*, ed. Justin Fèvre, 12 vols., Paris, 1870-4, vol. II, pp. 187-407.
———, *De justificatione* [Da justificação], in *Opera omnia*, ed. Fèvre, vol. VI, pp. 149-386.
———, *De membris ecclesiae* [Dos membros da Igreja], in *Opera omnia*, ed. Fèvre, vol. II, pp. 409-633, e vol. 3, pp. 5-48.
———, *De summo pontifice* [Do sumo pontífice], in *Opera omnia*, ed. Fèvre, vol. I, pp. 449-615, e vol. II, pp. 5-167.
———, *De verbo Dei* [Do verbo divino], in *Opera omnia*, ed. Fèvre, vol. I, pp. 65-231.
Beza, Teodoro, *De haereticis a civili magistratu puniendis* [Da punição dos hereges pelo magistrado civil], Genebra, 1554.
———, *The right of magistrates over their subjects* [O direito dos magistrados sobre os seus súditos], in Julian H. Franklin, *Constitutionalism and resistance in the sixteenth century*, Nova York, 1969, pp. 101-35.
Biel, Gabriel, *The circumcision of the Lord* [A circuncisão do Senhor], trad. ingl. Paul L. Nyhus in Heiko A. Oberman, *Forerunners of the Reformation* [Precursores da Reforma], Nova York, 1966, pp. 165-74.
Boccalini, Trajano, *I Ragguagli di Parnasso: or advertisements from Parnassus* [Advertências do Parnaso], trad. Henry, conde de Monmouth, Londres, 1657.
Bodin, Jean, *Les six livres de la République* [Os seis livros da República] (1576). Utilizada a trad. ingl. *The six books of a commonweal* de Richard Knolles, ed. Kenneth D. McRae, Cambridge, Massachusetts, 1962.
———, *Colloquium of the seven about secrets of the sublime* [Colóquio dos sete sobre os segredos do sublime], trad. ingl. Marion L. D. Kuntz, Princeton, N. J., 1975.
———, *Method for the easy comprehension of history* [Método para a fácil compreensão da história], trad. ingl. Beatrice Reynolds, Nova York, 1945.
Boncompagno da Signa, *Rhetorica novissima*, in *Bibliotheca juridica medii aevi*, ed. Augustus Gaudentius, 3 vols., Bolonha, 1888-1901, vol. 2, pp. 249-97.
———, *Palma*, in Carl Sutter, *Aus Leben und Schriften des Magisters Boncompagno*, Freiburg/Leipzig, 1894, pp. 105-27.
———, *Liber de obsidione Ancone* [Ancona sitiada], ed. Giulio C. Zimolo, Bolonha, 1937.
Bonifácio VIII, *Clericis Laicos* (bula papal de 1296), in *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Roemischen Katholizismus*, vol. 1, ed. Carl Mirbt e Kurt Aland, Tuebingen, 1967, pp. 457-8.
———, *Unam Sanctam* (bula papal de 1302), in *Quellen*, vol. 1, ed. Mirbt e Aland, pp. 458-60.
Bonvesin della Riva, *De magnalibus urbis Mediolani* [Das glórias da cidade de Milão], ed. F. Novati, in *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano* 20 (1898), pp. 5-188.
Bossuet, Jacques-Bénigne, *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte* [Política retirada das palavras mesmas das Santas Escrituras], ed. Jacques Le Brun, Genebra, 1967.
Botero, Giovanni, *The reason of State* [A razão de Estado], trad. P. J. e D. P. Waley, Londres, 1965.
Boucher, Jean, *De iusta Henricii Tertii abdicatione e Francorum regno* [Da justa abdicação de Henrique III ao reino de França], Paris, 1589.
Brant, Sebastian, *The ship of fools* [A nave dos loucos], trad. ingl. Alexander Barclay, in *The English Experience*, n. 229, Amsterdã, 1970.
Brinklow, Henry, *The complaint of Roderick Mors* [O lamento de Roderick Mors], ed. J. M. Cowper, Londres, 1874.

Brück, Gregory, *Iudici procedenti iniuste an licitum sit resistere* [Se é justo defender-se de um juiz que proceda injustamente], in Heinz Scheible, *Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten, 1523-1546* [O problema do direito de resistência para os protestantes alemães], Gütersloh, 1969, pp. 63-6.
Bruni, Leonardo, *Dialogus* [Um diálogo], in *Prosatori latini del Quattrocento*, ed. Eugenio Garin, Milão, s.d., pp. 44-99.
———, *Laudatio Florentinae urbis* [Elogio à cidade de Florença], in Hans Baron, *From Petrarch to Leonardo Bruni*, Chicago, 1968, pp. 217-63.
———, *Historiarum florentini populi* [Histórias do povo florentino], ed. Emilio Santini, in *Rerum italicarum scriptores*, vol. 19, Bolonha, 1926.
———, *The life of Dante* [Vida de Dante], in *The earliest lives of Dante*, trad. e ed. James R. Smith, Nova York, 1901, pp. 79-95.
———, *De militia* [Do serviço militar], in C. C. Bayley, *War and society in Renaissance Florence*, Toronto, 1961, pp. 360-97.
———, *Oratio in funere Nannis Strozae* [Oração nos funerais de Nani Strozzi], in Stephan Baluze, *Miscellanea*, ed. J. D. Mansi, 4 vols., Luca, 1761-4, vol. IV, pp. 2-7.
Bucer, Martin, *Commentarii in librum Judicum* [Comentários sobre o Livro dos juízes], Genebra, 1554.
———, *In sacra quattuor evangelica enarrationes perpetuae* [Explicação dos quatro evangelhos], Genebra, 1553.
Buchanan, George, *De iure regni apud scotos* [O direito do reino entre os escoceses], Edimburgo, 1579, in *The English Experience*, n. 80, Amsterdã, 1969.
Budé, Guillaume, *Annotationes in Pandectas* [Anotações aos Pandectas], in *Opera omnia*, 4 vols., Basiléia, 1557 (republicado em Farnborough, 1966), vol. III, pp. 1-399.
———, *De l'institution du prince* [Da educação do príncipe], Paris, 1547 (republicado em Farnborough, 1966).
Bugenhagen, Johann, *Brief* [Carta] ao eleitor João da Saxônia, setembro de 1529, in Heinz Scheible, *Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten, 1523-1546*, Gütersloh, 1969, pp. 25-9.
Buonaccorso da Montemagna, *A declamation of nobleness* [Discurso sobre a nobreza], trad. John Tiptoft, in Rosamund J. Mitchell, *John Tiptoft (1427-1470)*, Londres, 1938, apêndice I, pp. 213-41.
Burnet, Gilbert, *The history of my own times* [A história de minha época], 6 vol., Oxford, 1833.

Calvino, João, *Commentarius in Acta Apostolorum* [Comentário sobre os Atos dos Apóstolos], in *Opera omnia*, ed. Wilhelm Baum *et al.*, 59 vols., Brunswick, 1863-1900, vol. XLVII, pp. 1-574.
———, *Homiliae in primum librum Samuelis* [Homilias sobre o primeiro livro de Samuel], in *Opera omnia*, ed. Baum *et al.*, vol. XXIX, pp. 232-738, e vol. XXX, pp. 1-734.
———, *Institutio christianae religionis* [Institutas da religião cristã] (edição de 1559), in *Opera omnia*, ed. Baum et al., vol. II, pp. 1-1118.
———, *Institutes of the Christian Religion* [Institutas da religião cristã], trad. ingl. Ford L. Battles e ed. John T. McNeill, 2 vols., Londres, 1960.
———, *Epistola 3374: Calvin à Coligny* [Carta a Coligny], abril de 1561, in *Opera omnia*, ed. Baum *et al.*, vol. XVIII, pp. 425-31.
———, *Praelectiones in Danielem prophetam* [Preleções sobre o profeta Daniel], in *Opera omnia*, ed. Baum *et al.*, vol. XL, pp. 517-722, e vol. XLI, pp. 1-304.

Calvino, João, *Sermons sur les huit derniers chapitres du Livre de Daniel* [Sermões sobre os últimos oito capítulos do Livro de Daniel], in *Opera omnia*, ed. Baum *et al.*, vol. XLI, pp. 305-688, e vol. XLII, pp. 1-176.

———, *Trois sermons sur l'histoire de Melchisedec* [Três sermões sobre a história de Melquisedeque], in *Opera omnia*, ed. Baum *et al.*, vol. XXIII, pp. 641-82.

Carafa, Diomede, *De regentis et boni principis officiis* [Dos governantes e dos deveres de um bom príncipe], in Johann A. Fabricius, *Bibliotheca latina*, 6 vols., Florença, 1858, vol. 6, pp. 645-64.

———, *Dello optimo cortesano* [Do perfeito cortesão], ed. G. Paparelli, Salerno, 1971.

Castellio, Sebastian, *Conseil à la France désolée* [Conselho à França desolada], ed. Marius F. Valkhoff, Genebra, 1967.

———, *Concerning heretics: whether they are to be persecuted* [Sobre os hereges: se devem ser perseguidos], trad. ingl. Roland H. Bainton, Nova York, 1935.

Castiglione, Baldesar, *The book of the courtier* [O livro do cortesão], trad. ingl. Charles S. Singleton, Nova York, 1959.

Chasseneuz, Barthélemy de, *Catalogus gloriae mundi* [Catálogo da glória do mundo], Lyon, 1529.

Cícero, Marco Túlio, *On invention* [Da invenção], trad. H. M. Hubbell, Londres, 1949.

———, *On moral obligation* [Da obrigação moral], trad. John Higginbotham, Los Angeles, 1967.

———, *The laws* [As leis], trad. ingl. Clinton Walker Keyes, Londres, 1928.

———, *The making of an orator* [Do orador], trad. E. W. Sutton e H. Rackham, 2 vols., Londres, 1942.

———, *To Gaius Herennius: on the theory of public speaking* [A Gaio Erênio: sobre a teoria da fala pública], trad. Harry Caplan, Londres, 1954.

———, *Tusculan disputations* [Disputas tusculanas], trad. J. E. King, Londres, 1927.

The civil law [Direito civil], trad. ingl. e ed. S. P. Scott, 17 vols., Cincinnati, 1932.

Clichtove, Josse, *De regis officio opusculum* [Opúsculo sobre o ofício régio] (1519), in *Opuscula*, Paris, 1526.

———, *De vera nobilitate opusculum* [Opúsculo sobre a verdadeira nobreza], Paris, 1512.

Colet, John, *An exposition of St Paul's First Epistle to the Corinthians* [Uma exposição da I Epístola de são Paulo aos Coríntios), trad. ingl. e ed. J. H. Lupton, Londres, 1874.

———, *An exposition of St. Paul's Epistle to the Romans* [Uma exposição da Epístola de são Paulo aos Romanos], trad. e ed. J. H. Lupton, Londres, 1873.

Compagni, Dino, *The chronicle* [A crônica], trad. ingl. Else C. M. Benecke e A. G. Ferrers Howell, Londres, 1906.

Condé, Luís I de Bourbon, príncipe de, *Déclaration faite par monsieur le prince de Condé* [Declaração firmada pelo senhor príncipe de Condé], in *Mémoires de Condé* 6 vols., Londres/Haia, 1743, vol. 3, pp. 222-35.

Contarini, Gasparo, *The commonwealth and government of Venice* [Da república e governo de Veneza], (1543), trad. Lewes Lewkenor do original latino *De magistratibus et republica venetorum* [Dos magistrados e da república dos vênetos], Londres, 1599, in *The English Experience*, n. 101, Amsterdã, 1969.

Crowley, Robert, *The voice of the last trumpet* [A voz da última trombeta], in *The select works of Robert Crowley*, ed. J. M. Cowper, Londres, 1872, pp. 53-104.

———, *The way to wealth* [A via para a riqueza], in *Select works...*, ed. Cowper, pp. 129-50.

D'Ailly, Pierre, *Tractatus de ecclesiae... auctoritate* [Tratado sobre a autoridade da Igreja], in Jean Gerson, *Opera omnia*, ed. Louis du Pin, 5 vols., Antuérpia, 1706, vol. II, cols. 925-60.

Dante Alighieri, *The banquet* [O banquete], trad. ingl. e ed. Philip H. Wicksteed, Londres, 1903.

———, *Inferno*, na *Divine comedy* [Divina comédia], trad. ingl. Charles S. Singleton, 3 vols., Princeton, 1970-5, vol. 1, N. J., Princeton, 1970.

———, *Monarchy* [Monarquia], trad. ingl. Donald Nicholl, Londres, 1954.

———, *Purgatorio*, in *Divine comedy*, ed. Singleton, vol. 2, (N. J., Princeton, 1973.

Decree concerning the canonical Scriptures [Decreto sobre as Escrituras canônicas], in *Canons and decrees of the Council of Trent*, trad. ingl. H. J. Schroeder, Londres, 1941, pp. 17-8.

Decree concerning the edition and use of the sacred books [Decreto sobre a edição e uso dos livros sagrados], in *Canons and decrees...*, trad. ingl. Schroeder, pp. 18-20.

Decree concerning justification [Decreto sobre a justificação], in *Canons and dsecrees...*, trad. ingl. Schroeder, pp. 29-46.

Dieta de Roncaglia, *Curia Roncagliae* [Decretos], in *Monumenta Germaniae Historica: Constitutiones et Acta Publica Imperatorum et Regum*, vol. 1, ed. Ludwig Weiland, Hanover, 1893, pp. 244-9.

Dudley, Edmund, *The tree of commonwealth* [A árvore da república], ed. D. M. Brodie, Cambridge, 1948.

Du Fail, Noël, *Propos rustiques* [Temas rústicos], ed. Louis-Raymond Lefèvre, Paris, 1928.

Du Hames, N., *Carta ao conde Luís de Nassau* [fevereiro de 1566], in *Archives ou correspondence inédite de la maison d'Orange-Nassau* [Arquivos ou correspondência inédita da casa de Orange-Nassau], ed. G. Groen von Prinsterer, série I, 8 vols., Leiden, 1835-47, vol. 2, pp. 34-8.

Du Moulin, Charles, *Prima pars commentariorum in consuetudines parisienses* [Primeira parte dos comentários sobre os costumes de Paris], in *Opera omnia*, 5 vols., Paris, 1681, vol. I, pp. 1-665.

———, *De legibus et privilegiis regni Franciae* [Das leis e privilégios dos reis de França], in *Opera omnia*, vol. II, pp. 539-50.

Du Vair, Guillaume, *A buckler against adversity* [Um escudo contra a adversidade], trad. ingl. Andrew Court, Londres, 1622.

Edict of the States General of the United Netherlands [Edito dos Estados Gerais dos Países-Baixos Unidos], datado de 26 de julho de 1581, in *Texts concerning the revolt of the Netherlands* trad. ingl. e ed. E. H. Kossmann e A. F. Mellink, Cambridge, 1974, pp. 216-28.

Egidio Colona, *De regimine principum* [Do governo dos príncipes], Roma, 1607 (republ. em Darmstadt, 1967).

Elyot, sir Thomas, *The book named the governor* [O livro das pessoas principais], ed. S. E. Lehmberg, Londres, 1962.

Erasmo de Roterdã, Desidério, *The adages* [Adágios], in Margaret Mann Philips, *The "Adages" of Erasmus: a study with translations*, Cambridge, 1964.

———, *The complaint of peace* [A lamentação da paz], trad. ingl. e ed. Alexander Grieve, Londres, 1917.

———, *The correspondence of Erasmus: letters 1 to 141; 142 to 297* [Correspondência de Erasmo: cartas 1 a 141; 142 a 297], trad. ingl. R. A. B. Mynors e D. F. S. Thomson, Toronto, 1974, 1975.

Erasmo de Roterdã, Desidério, *The education of a christian prince* [A educação de um príncipe cristão], trad. ingl. e ed. Lester K. Born, Nova York, 1965.
———, *On the freedom of the will* [Da liberdade da vontade], trad. ingl. E. Gordon Rupp e A. N. Marlow, in *Luther and Erasmus: free will and salvation* ed. E. Gordon Rupp *et al.*, Filadélfia, 1969, pp. 35-97.
———, *Paraclesis* [Sobre a filosofia de Cristo], in *Renaissance philosophy*, vol. II, *The transalpine thinkers*, trad. ingl. e ed. Herman Shapiro e Arturo B. Fallico, Nova York, 1969, pp. 149-62.
———, *The praise of folly* [Elogio da loucura], trad. ingl. e ed. Hoyt H. Hudson, Princeton, N. J., 1941.
———, *Preface to Laurentius Valla's annotations to the New Testament* [Prefácio às anotações de Lorenzo Valla sobre o Novo Testamento], trad. ingl. Paul L. Nyhus, in Heiko A. Oberman, *Forerunners of the Reformation*, Nova York, 1966, pp. 308-14.
[Estienne, Henri], *Discours merveilleux de la vie, actions et déportements de Catherine de Medici, reine mère* [Discurso maravilhoso da vida, ações e conduta de Catarina de Médici, rainha-mãe], in [Simon Goulart], *Mémoires de l'état de France sous Charles neufième*, 2ª ed., 3 vols., Middelburg (Genebra), 1578, vol. 3, fs. 422b-85a.
Ferreti, Ferreto de, *De Scaligerorum origine* [A ascensão dos Della Scala], in *Le opere*, ed. Carlo Cipolla, 3 vols., Roma, 1908-20, vol. 3, pp. 1-100.
Fichet, Guillaume, *Épitre adressée à Robert Gaguin* [Carta a Robert Gaguin], ed. L. D. Paris, 1889.
Ficino, Marsilio, "Introdução aos Comentários sobre Platão", in *Opera omnia*, ed. M. Sancipriano, 2 vols., Turim, 1959, vol. II, pp. 116-8.
Filmer, sir Robert, *Patriarcha* [Patriarca], ed. Peter Laslett, Oxford, 1949.
Fish, Simon, A *supplication for the beggars* [Súplica em favor dos mendigos], ed. Frederick J. Furnivall, Londres, 1871.
Fonte, Bartolomeo della, *Oratio in laudem oratoriae facultatis* [Oração de louvor à faculdade oratória], extratos publ. in Charles Trinkaus, "A humanist's image of Humanism: the inaugural orations of Bartolomeo della Fonte", *Studies in the Renaissance*, 7 (1960), pp. 90-147.
Fortescue, sir John, *De laudibus legum Anglie* [Da louvação das leis da Inglaterra], trad. ingl. *The praise of the laws of England*, ed. S. B. Chrimes, Cambridge, 1942.
Foxe, Edward, *The true difference between the regal power and the ecclesiastical power* [A verdadeira diferença entre o poder régio e o eclesiástico], trad. ingl. Henry, lord Stafford, Londres, 1548.
Foxe, John, *The acts and monuments* [Atos e monumentos], ed. Stephen R. Cattley, 8 vols., Londres, 1837-47.
Frulovisi, Tito Livio, *Vita Henrici Quinti* [Vida de Henrique V], ed. Thomas Hearne, Oxford, 1716.

Gansfort, Johann Wessel, *Letter in reply to Hoeck* [Carta em réplica a Hoeck], trad. ingl. [parcial] Paul L. Nyhus in Heiko A. Oberman, *Forerunners of the Reformation*, Nova York, 1966, pp. 99-120.
Gardiner, Stephen, *A discourse on the coming of the English and Normans to Britain* [Um discurso sobre a entrada na Bretanha* dos anglos e dos normandos], ed. e trad. como *A machiavellian treatise by Stephen Gardiner*, por Peter Samuel Donaldson, Cambridge, 1975.

(*) Entende-se: o que os romanos chamavam de Bretanha (a maior das ilhas britânicas), e não o que chamavam de Armórica (a atual Bretanha, na França). (R.J.R.)

Gardiner, Stephen, *The oration of true obedience* [A oração da verdadeira obediência], in *Obedience in Church and State*, ed. Pierre Janelle, Cambridge, 1930, pp. 67-171.
Geneva Bible: A facsimile of the 1560 edition [A Bíblia de Genebra: fac-símile da edição de 1560], introd. Lloyd E. Berry, Madison, Wisconsin, 1969.
Gentillet, Innocent, *Anti-Machiavel*, ed. C. Edward Rathé, Genebra, 1968.
Gerson, Jean, *De potestate ecclesiastica* [Sobre o poder eclesiástico], in *Oeuvres complètes*, vol. 6: *L'oeuvre ecclésiologique*, ed. P. Glorieux, Paris, 1965, pp. 210-50.
———, *On the unity of the Church* [Sobre a unidade da Igreja], trad. ingl. e ed. James K. Cameron in *Advocates of Reform: from Wyclif to Erasmus* ed. Matthew Spinka, Londres, 1953, pp. 140-8.
———, *X considerationes principibus et dominis utilissimae* [Dez considerações utilíssimas para os príncipes e senhores], in *Opera omnia*, ed. Louis Ellies du Pin, 5 vols., Antuérpia, 1706, vol. 4, cols. 622-5.
———, *Ad reformationem contra simoniam* [Para uma reforma contrária à simonia], in *Oeuvres complètes*, ed. Glorieux, vol. 6, pp. 179-81.
———, *Tractatus de simonia* [Tratado sobre a simonia], in *Oeuvres complètes*, ed. Glorieux, vol. 6, pp. 167-74.
Giannotti, Donato, *Della repubblica fiorentina* [Da república florentina], in *Opere*, 3 vols., Pisa, 1819, vol. 2, pp. 1-279.
———, *Libro della repubblica de viniziani* [Da república dos venezianos], in *Opere*, vol. 1, pp. 1-243.
Girard, Bernard de, senhor du Haillan, *De l'état et succès des affaires de France* [Do estado e sucesso dos negócios de França], Paris, 1611.
The Golden Bull of the emperor Charles IV [A Bula de Ouro do imperador Carlos IV], in *Select historical documents of the Middle Ages*, trad. ingl. e ed. Ernest F. Henderson, Londres, 1905, pp. 220-61.
Goodman, Christopher, *How superior powers ought to be obeyed of their subjects, and wherein they may lawfully by God's word be disobeyed and resisted* [Como os poderes superiores devem ser obedecidos por seus súditos, e em que casos é lícito, pela palavra de Deus, desobedecer e resistir a eles], Genebra, 1558.
[Goulart, Simon], *Mémoires de l'état de France sous Charles neufième* [Memórias do estado da França sob Carlos IX], 2ª ed., 3 vols., Middelburg (Genebra), 1578.
Grebel, Conrad, *Letters to Thomas Müntzer* [Cartas a Thomas Müntzer], in *Spiritual and anabaptist writers* [Autores espirituais e anabatistas], ed. ingl. George H. Williams, Filadélfia, 1957, pp. 73-85.
Grievances and demands of the craft guilds of Cologne [Agravos e reclamos das corporações de Colônia] (1513), in Gerald Strauss, *Manifestations of discontent in Germany on the eve of the Reformation*, Bloomington, 1971, pp. 138-43.
Gringore, Pierre, *La sottie du prince des sots* [A loucura do príncipe dos doidos], ed. P. A. Jannini, Milão, 1957.
Guevara, Antonio de, *The dial of princes* [Relógio dos príncipes], trad. ingl. Thomas North, Londres, 1557, in *The English Experience*, n. 50, Amsterdã, 1968.
Guicciardini, Francesco, *Considerations on the "Discourses" of Machiavelli on the first decade of Titus Livy* [Considerações sobre os *Discursos* de Maquiavel sobre a primeira década de Tito Lívio], in *Selected writings*, trad. ingl. e ed. C. e M. Grayson, Londres, 1965, pp. 57-124.

Guicciardini, Francesco, *Dialogo del reggimento di Firenze* [Diálogo sobre o governo de Florença], in *Dialogo e discorsi del reggimento di Firenze*, ed. Roberto Palmarocchi, Bari, 1932, pp. 1-172.
———, *Del modo di ordinare il governo popolare* [Do modo de ordenar o governo popular ou Discurso de Logroño), in *Dialogo e discorsi...*, ed. Palmarocchi, pp. 218-59.
———, *The history of Italy* [História da Itália], trad. ingl. Sidney Alexander, Nova York, 1969.
———, *Maxims and reflections* [Máximas e reflexões], trad. ingl. Mario Domandi, Nova York, 1965.
Guilherme de Occam (ou Ockham), *Breviloquium de potestate papae* [Brevilóquio do poder papal], ed. L. Baudry, Paris, 1937.
———, *Octo quaestiones de potestate papae* [Oito questões sobre o poder papal], in *Opera politica*, vol. *1*, ed. J. G. Sikes, Manchester, 1940, pp. 1-221.
———, *Philosophical writings* [Escritos filosóficos], trad. ingl. e ed. Philotheus Boehner, Londres, 1957.
———, *Dialogus* [Diálogo], trad. ingl. [excertos] sob o título *The dialogue*, in Ewart Lewis, *Medieval political ideas*, 2 vols., Londres, 1954, vol. 2, pp. 398-402.
———, *De imperatorum et pontificum potestate* [Poder dos imperadores e dos papas], ed. C. Kenneth Brampton, Oxford, 1927.
Guilherme de Orange, *The apology* [Apologia], trad. ingl. e ed. H. Wansink, Leiden, 1969.

Heywood, John, *Gentleness and nobility* [Fidalguia e nobreza], ed. Kenneth W. Cameron, Raleigh, 1941.
Hobbes, Thomas, *Leviathan* [Leviatã], ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, 1968. [Trad. brasileira: *Leviatã*, ed. Abril, col. Os Pensadores, São Paulo, 1974, várias reimpressões.]
———, *Philosophical rudiments concerning government and society** [Rudimentos filosóficos relativos ao governo e à sociedade], in *The English works*, ed. sir William Molesworth, 11 vols., Londres, 1839-45, vol. 2. [Trad. brasileira: *Do cidadão*, ed. Martins Fontes, São Paulo, 1992].
Hooker, Richard, *Of the laws of ecclesiastical polity [Das leis da sociedade eclesiástica]*, in *The works*, ed. John Kehle. 7ª ed., revista por R. W. Church e F. Paget, 3 vols., Oxford, 1888.
Hotman, François, *L'antitribonian* [Anti-triboniano], in *Opuscules françoises* [Opúsculos franceses], Paris, 1616, pp. 1-112.
———, *Francogallia* [Francogália], trad. ingl. J. H. M. Salmon e ed. Ralph E. Giesey, Cambridge, 1972.
Huguccio, *Unless detected in heresy* [*Nisi deprehendatur a fide devius*] [Glosa sobre Carta Decretal: A não ser que se constate heresia], in Brian Tierney, *Foundations of the conciliar theory*, Cambridge, 1955, pp. 248-50.
Hull, James, *The unmasking of the politic atheist* [O desmascaramento do ateu político], Londres, 1602.
Humphrey, Lawrence, *The nobles, or of nobility* [Os nobres, ou da nobreza], Londres, 1563, in *The English Experience*, n. 534, Amsterdã, 1973.
Hutten, Ulrich von, *Trias romana dialogus* [Diálogo sobre a tríade romana], in *Opera omnia*, ed. Ernest Münch, 3 vols., Berlim-Leipzig, 1821-23, vol. III, pp. 425-506.
———, *Letters of obscure men* [Cartas de homens obscuros], trad. ingl. Francis G. Stokes, in *On the eve of the Reformation*, Nova York, 1964.
Inocêncio III, papa, *On the misery of man* [Da miséria do homem], in *Two views of man*, trad. ingl. e ed. Bernard Murchland, Nova York, 1966, pp. 1-60.

(*) Também conhecido pelo título latino, *De cive* [Do cidadão]. (R.J.R.)

João de Viterbo, *Liber de regimine civitatum* [Livro do governo das cidades], ed. C. Salvemini, in *Bibliotheca juridica medii aevi*, ed. Augustus Gaudentius, 3 vols., Bolonha, 1888-1901, vol. 3, pp. 215-80.

Knox, John, *The appellation from the sentence pronounced by the bishops and clergy* [Apelo contra a sentença proferida pelos bispos e clero], in *The works*, ed. David Laing, 6 vols., Edimburgo, 1846-55, vol. 4, pp. 461-520.
———, *Certain questions concerning obedience to lawful magistrates* [Certas questões relativas à obediência aos magistrados legítimos], in *The works*, ed. Laing, vol. 3, pp. 217-26.
———, *The first blast of the trumpet against the monstrous regiment of women* [O primeiro som da trombeta contra o monstruoso governo por mulheres], in *The works*, ed. Laing, vol. 4, pp. 349-420.
———, *The history of the Reformation in Scotland* [História da Reforma na Escócia], ed. William Croft Dickinson, 2 vols., Londres, 1949.
———, *John Knox to the reader* [John Knox ao leitor], in *The works*, ed. Laing, vol. 4, pp. 539-40.
———, *A letter addressed to the commonalty of Scotland* [Carta dirigida à república* da Escócia], in *The works*, ed. Laing, vol. 4, pp. 521-38.

La Noue, François de, *Discours politiques et militaires* [Discursos políticos e militares], ed. F. E. Sutcliffe, Genebra, 1967.
Landucci, Luca, *A florentine diary from 1450 to 1516* [Um diário florentino de 1450 a 1516], ed. Iodoco del Badia e trad. ingl. Alice de Rosen Jervis, Londres, 1927.
La Perrière, Guillaume de, *The mirror of policy* [O espelho da sociedade**], Londres, 1598.
Las Casas, Bartolomé, *In defense of the indians* [Em defesa dos índios], trad. ingl. e ed. Stafford Poole, DeKalb, Illinois, 1974.
Latimer, Hugh, *Sermons* [Sermões], ed. J. E. Corrie, Cambridge, 1844.
Latini, Brunetto, *Li livres dou tresor* [Os livros do tesouro], ed. Francis J. Carmody, Berkeley, 1948.
Lever, Thomas, *Sermons* [Sermões], ed. Edward Arber, Londres, 1870.
L'Hôpital, Michel de, *Harangue...* [Discurso pronunciado à abertura da sessão dos Estados Gerais, reunidos em Orléans], em 13 de dezembro de 1560, in *Oeuvres complètes de Michel l'Hôpital*, ed. P. J. S. Duféy, 3 vols., Paris, 1824-5, vol. 1, pp. 375-411.
———, *Harangue...* [Discurso pronunciado perante o Parlamento de Paris, sobre os editos relativos à religião], em 28 de junho de 1561, in *Oeuvres complètes...*, ed. Duféy, vol. 1, pp. 418-34.
———, *Harangue...* [Discurso do chanceler l'Hôpital à abertura do Parlamento], em 12 de novembro de 1561, in *Oeuvres complètes...*, ed. Duféy, vol. 2, pp. 9-19.
———, *Harangue...* [Discurso de Michel l'Hôpital, chanceler de França, à assembléia dos Estados Gerais, em St. Germain-en-Laye], em janeiro de 1562, in *Oeuvres complètes...*, ed. Duféy, vol. 1, pp. 441-58.

(*) *Commonalty*: o Estado enquanto comunidade; politéia; república. Dessa forma se enfatiza o sentido em que ele visa ao bem comum, pouco importando se a forma de poder é monárquica (como geralmente é) ou outra. A esse respeito, sir John Fortescue explica, em seu *The governance of England*, que a melhor forma de governo é aquela que associa o domínio *político* ao régio. (R.J.R.)

(**) *Policy*: sociedade, civilização, política. (R.J.R.)

L'Hôpital, Michel de, *Harangue...* [Discurso do chanceler L'Hôpital à abertura do Parlamento], em 12 de novembro de 1563, in *Oeuvres complètes...*, ed. Dufféy, vol. 2, pp. 85-97.

Lipsius, Justus, *Six books of politics or civil doctrine* [Seis livros de política ou de doutrina sobre o Estado], trad. ingl. William Jones, Londres, 1594, in *The English Experience*, n. 287, Amsterdã, 1970.

Locke, John, *Two treatises of government* [Dois tratados sobre o governo], edição crítica com introdução de Peter Laslett, 2ª ed., Cambridge, 1967.

Lutero, Martinho, *Admonition to peace* [Advertência pela paz], trad. ingl. Charles M. Jacobs, in *Luther's works*, vol. 46, ed. Robert C. Schultz, Filadélfia, 1967, pp. 3-43.

———, *Against the robbing and murdering hordes of peasants* [Contra as hordas camponesas, que pilham e assassinam], trad. ingl. Charles M. Jacobs, in *Luther's works*, vol. 46, ed. Robert C. Schultz, Filadélfia, 1967, pp. 45-55.

———, *The appeal of Martin Luther to a Council* [Appellatio F. Martini Luther ad Concilium], in *Werke*, vol. 7, Weimar, 1897, pp. 75-82.

———, *The bondage of the will* [A servidão da vontade], trad. ingl. Philip S. Watson e Benjamin Drewery, in *Luther's works*, vol. 33, ed. Philip S. Watson, Filadélfia, 1972, pp. 3-295.

———, *Colloquia, meditationes, consolationes...* [Colóquios, meditações, consolações...], ed. H. E. Bindseil, 3 vols., Halle, 1863-6.

———, *Concerning the answer of the goat in Leipzig* [Sobre a resposta da cabra de Leipzig], in *Luther's works, vol.* 39, ed. E. W. Gritsch, Filadélfia, 1970, pp. 117-35.

———, *Dr. Martin Luther's warning to his dear German people* [A advertência do dr. Martinho Lutero a seu querido povo alemão], trad. ingl. Martin H. Bertram, in *Luther's works*, vol. 47, ed. Franklin Sherman, Filadélfia, 1971, pp. 11-55.

———, *The freedom of a christian* [A liberdade do cristão], trad. ingl. W. A. Lambert, in *Luther's works*, vol. 31, ed. Harold J. Grimm, Filadélfia, 1957, pp. 327-77.

———, *The judgment of Martin Luther on monastic vows* [O veredicto de Martinho Lutero sobre os votos monásticos], trad. ingl. James Atkinson, in *Luther's works*, vol. 44, ed. James Atkinson, Filadélfia, 1966, pp. 243-400.

———, *Letter... in opposition to the fanatic spirit* [Carta... em oposição ao espírito de fanatismo], trad. ingl. Conrad Bergendoff, in *Luther's works*, vol. 40, ed. Conrad Bergendoff, Filadélfia, 1958, pp. 61-71.

———, *Letters* [Cartas], trad. ingl. e ed. Gottfried G. Krodel, in *Luther's works*, vols. 48-50, Filadélfia, 1963-75.

———, *Ninety-five theses* [Noventa e cinco teses], trad. ingl. C. M. Jacobs, in *Luther's works*, vol. 31, ed. Harold J. Grimm, Filadélfia, 1957, pp. 17-33.

———, *On the councils and the Church* [Sobre os concílios e a Igreja], trad. ingl. Charles M. Jacobs, in *Luther's works*, vol. 41, ed. Eric W. Gritsch, Filadélfia, 1966, pp. 3-178.

———, *Preface to the complete edition of a German theology* [Prefácio à edição completa de uma teologia germânica], trad. ingl. Harold J. Grimm, in *Luther's works*, vol. 31, ed. Harold J. Grimm, Filadélfia, 1957, pp. 71-6.

———, *Preface to the complete edition of Luther's Latin writings* [Prefácio à edição integral dos escritos latinos de Lutero], trad. ingl. Lewis W. Spitz, in *Luther's works*, vol. 34, ed. Lewis W. Spitz, Filadélfia, 1960, pp. 323-38.

Lutero, Martinho, *A sincere admonition... to all christians to guard against insurrection and rebellion* [Uma sincera advertência... a todos os cristãos, para que se acautelem contra a insurreição e a rebelião], trad. ingl. W. A. Lambert, in *Luther's works*, vol. 45, ed. Walther I. Brandt, Filadélfia, 1962, pp. 51-74.

Lutero, Martinho, *Table talk* [Conversas à mesa], reunidas por Conrad Cordatus, trad. ingl. Theodore G. Tappert, in *Luther's works*, vol. 54, ed. Theodore G. Tappert, Filadélfia, 1967, pp. 171-200.

———, *Temporal authority: to what extent it should be obeyed* [A autoridade temporal, e em que medida ela deve ser obedecida], trad. ingl. J. J. Schindel, in *Luther's works*, vol. 45, ed. Walther I. Brandt, Filadélfia, 1962, pp. 75-129.

———, *To the christian nobility of the German nation* [À nobreza cristã da nação germânica], trad. ingl. Charles M. Jacobs, in *Luther's works*, vol. 44, ed. James Atkinson, Filadélfia, 1966, pp. 115-217.

———, *Martinus Luther lectori pio* [Martinho Lutero a seu leitor devoto], in *Werke*, vol. 26, Weimar, 1909, pp. 123-4.

———, *Two kinds of righteousness* [Duas espécies de justiça], trad. ingl. Lowell J. Satre, in *Luther's works*, vol. 31, ed. Harold J. Grimm, Filadélfia, 1957, pp. 293-306.

———, *Whether soldiers, too, can be saved* [Se também os militares podem alcançar a salvação], trad. ingl. Charles M. Jacobs, in *Luther's works*, vol. 46, ed. Robert C. Schultz, Filadélfia, 1967, pp. 87-137.

Mair, John (ou João Maior, ou John Major), *Expositiones lucentes in quattuor Evangelica* [Claras exposições dos quatro Evangelhos], Paris, 1529.

———, *A disputation on the authority of a Council* [Debate sobre a autoridade do Concílio], trad. ingl. J. K. Cameron, in *Advocates of Reform: from Wyclif to Erasmus*, ed. Matthew Spinka, Londres, 1953, pp. 175-84.

———, *In Mattheu ad literam expositio* [Exposição do Evangelho de são Mateus], Paris, 1518.

———, *A history of Greater Britain, as well England as Scotland* [História da Grã-Bretanha, incluindo tanto a Inglaterra quanto a Escócia], trad. ingl. e ed. Archibald Constable, Edimburgo, 1892.

———, *In Quartum Sententiarum Quaestiones utilissimae* [Questões utilíssimas sobre o Livro IV das Sentenças de Lombardo], Paris, 1519.

———, *De potestate papae in temporalibus* [O poder do papa nos assuntos temporais], in Gerson, *Opera omnia*, ed. Du Pin, vol. II, cols. 1145-64.

———, *De statu et potestate ecclesiae* [Do estado e poder da Igreja], in Gerson, *Opera omnia*, ed. Du Pin, vol. II, cols. 1121-30.

Manetti, Giannozzo, *On the dignity of man* [Da dignidade do homem], in *Two views of man*, trad. ingl. e ed. Bernard Murchland, Nova York, 1966, pp. 61-103.

Maquiavel, Niccolò, *The art of war* [Arte da guerra], in *Machiavelli: the chief works and others*, trad. ingl. e ed. Allan Gilbert, 3 vols., Durham, Carolina do Norte, 1965, vol. II, pp. 566-726.

———, *The discourses* [Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio], trad. ingl. Leslie J. Walker, S. J., ed. Bernard Crick, Harmondsworth, 1970.

———, *The history of Florence* [Histórias florentinas], in *Machiavelli: the chief works and others*, trad. ingl. e ed. Allan Gilbert, vol. III, pp. 1029-435.

———, *The letters of Machiavelli: a selection of his letters* [Cartas selecionadas de Maquiavel], trad. ingl. e ed. Allan Gilbert, Nova York, 1961.

———, *Opere* [Obras], ed. Sergio Bertelli et al., in *Bibliotheca di classici italiani*, 8 vols., Milão, 1960-5.

———, *The prince* [O príncipe], trad. ingl. George Bull, Harmondsworth, 1961.

———, *Il principe* [O príncipe], in *Opere*, ed. Sergio Bertelli *et al.*, in *Biblioteca di classici italiani*, 8 vols., Milão, 1960-5, vol. 1, pp. 13-105.

Mariana, Juan de, *De rege et regis institutione* [Do rei e da educação do rei], Toledo, 1599.
———, *The king and the education of the king*, trad. ingl. George Albert Moore, Washington, D. C., 1948.
Marnix, Philippe de, *Carta a Guilherme de Orange* [março de 1580], in *Archives*, ed. Prinsterer, séries I, vol. 7, pp. 276-86.
Marshall, William, "Preface" a Marsílio de Pádua, *The defender of peace*, trad. ingl. William Marshall, Londres, 1535.
Marsílio de Pádua, *The defender of peace* [O defensor da paz], trad. ingl. Alan Gewirth, Nova York, 1956.
Mártir, Pedro, *Commentaries... upon the Epistle of St. Paul to the Romans* [Comentários... sobre a Epístola de são Paulo aos romanos], trad. ingl. H. B., Londres, 1568.
———, *A commentary upon the Book of Judges* [Um comentário sobre o Livro dos juízes], trad. ingl. John Day, Londres, 1564.
Masson, Papire, *Papirii Massoni responsio ad maledicta Hotomani* [Resposta de Papire Masson às maldições de Hotman], Paris, 1575.
Matharel, Antoine, *Ad Franc. Hotomani Franco-Galliam... responsio* [Resposta à Francogália de François Hotman], Lyon, 1575.
Maxwell, John, *Sacro-sancta Regum maiestas, or the sacred and royal prerogative of christian kings* [Sacrossanta majestade dos reis, ou a sagrada e régia prerrogativa dos reis cristãos], Oxford, 1644.
Melanchthon, Philipp, *Commentarii in aliquot Politicos libros Aristotelis* [Comentários a alguns dos livros da Política de Aristóteles], in *Opera omnia*, ed. C. G. Bretschneider, 28 vols., Halle/Brunswick, 1834-60, vol. XVI, pp. 416-52.
———, *Commentarii in epistolam Pauli ad Romanos* [Comentários à epístola de são Paulo aos romanos], *in Opera omnia*, ed. Bretschneider, vol. XV, pp. 497-796.
———, *Loci communes* [Tópicos comuns de teologia], in *Melanchthon on christian doctrine* [Melanchthon sobre a doutrina cristã], trad. ingl. e ed. Clyde L. Manschreck, Nova York, 1965.
———, *Philosophiae moralis epitome* [A epítome da filosofia moral], in *Opera omnia*, ed. Bretschneider, vol. XVI, pp. 20-163.
———, *Prolegomena in officia Ciceronis* [Prolegômenos ao tratado de Cícero sobre a obrigação moral], *in Opera omnia*, ed. Bretschneider, vol. XVI, pp. 533-680.
Milton, John, *Of Reformation* [Da Reforma], in *The complete prose works of John Milton*, vol. 1, ed. Don M. Wolfe, New Haven, 1953, pp. 517-617.
———, *The tenure of kings and magistrates* [Do título dos reis e magistrados], in *The complete prose works of John Milton*, vol. 3, ed. Meritt Y. Hughes, New Haven, 1962, pp. 189-258.
Molina, Luis de, *De iustitia et iure libri sex* [Seis livros sobre a justiça e a lei], 2 vols., Mogúncia, 1659.
Montaigne, Michel de, *Essays* [Ensaios], in *The complete works of Montaigne*, trad. ingl. Donald M. Frame, Londres, 1957 pp. 1-857.
More (ou Morus), sir Thomas, *The dialogue concerning Tyndale* [Diálogo sobre Tyndale], ed. W. E. Campbell, Londres, 1927.
More (ou Morus), *Utopia*, in *The complete works of sir Thomas More*, vol. 4, ed. Edward Surtz, S. J., e J. H. Hexter, New Haven, 1965.
Morison, Richard, *A lamentation, showing what ruin and destruction comes of seditious rebellion* [Lamento, mostrando a ruína e destruição que decorrem de rebeliões sediciosas], Londres, 1536.

Morison, Richard, *An exhortation to stir all Englishmen to the defence of their country* [Uma exortação para mover todos os ingleses à defesa de seu país], Londres, 1539.
———, *An invective against the great and detestable vice, treason* [Uma invectiva contra o grande e detestável vício da traição], Londres, 1539.
———, *Apomaxis calumniarum*,* Londres, 1537.
———, *A remedy for sedition* [Um remédio para a sedição], Londres, 1536.
[Mornay, Philippe du Plessis] *Vindiciae contra tyrannos* [Defesa da liberdade contra os tiranos], Edimburgo (Basiléia), 1579.
Müntzer, Thomas, *Sermon before the princes* [Sermão perante os príncipes], in *Spiritual and anabaptist writers*, ed. George H. Williams, Filadélfia, 1957, pp. 49-70.
Mussato, Alberto, *De gestis italicorum post mortem Henrici VII caesaris historia* [História dos feitos dos italianos após a morte do imperador Henrique VII), in *Rerum italicarum scriptores*, ed. Lodovico Muratori, 25 vols. , Milão, 1723-51, vol. 10, cols. 569-768.
———, *Ecerinis* (ou *Ecerinide*), ed. Luigi Padrin, Bolonha, 1900.

Nenna, Giovanni Battista, *Nennio, or a treatise of nobility* [Nennio, ou um tratado da nobreza], trad. ingl. William Jones, Londres, 1595.
[Nevile, Henry], *The works of the famous Nicolas Machiavel* [Obras do célebre Nicolau Maquiavel], Londres, 1675.
Nicolau de Cusa, *De concordantia catholica* [Da harmonia universal], in *Opera omnia*, vol. XVI, ed. Gerhard Kallen, Hamburgo, 1963.

Osiander, Andreas, *Brief* [Carta], in F. Hortleder, *Der Roemischen Kaiser und Koeniglichen Maierstaten...* [Das majestades do imperador romano e dos reis...], 12 vols., Gotha, 1645, vol. 2, pp. 83-5.
Osorio, Hieronymus, *A discourse of civil and christian nobility* [Discurso sobre a nobreza civil e cristã], trad. ingl. William Blandie, Londres, 1576.
———, *De regis institutione, et disciplina* [Da educação e formação de um rei], in *Opera omnia*, 4 vols., Roma, 1592, vol. I, pp. 253-562.
Otto de Freising, *The deeds of Frederick Barbarossa* [Façanhas de Frederico Barbarossa], trad. ingl. e ed. Charles C. Mierow e Richard Emery, Nova York, 1953.

Palmieri, Matteo, *Della vita civile* [Da vida cívica], ed. Felice Battaglia, in *Scrittori politici italiani*, 14, Bolonha, 1944, pp. 1-176.
Paruta, Paolo, *Discorsi politiche* [Discursos políticos], in *Opere politiche*, ed. C. Monzani, 2 vols. Florença, 1852, vol. 2, pp. 1-371.
[Pasquier, Estienne], *Exhortation aux princes et seigneurs du conseil privé du roi* [Exortação aos príncipes e senhores do conselho privado de el-rei], in *Écrits politiques*, ed. D. Thickett, Genebra, 1966, pp. 33-90.
Pasquier, Estienne, *Les recherches de la France* [Pesquisas sobre a França], in *Les oeuvres*, 2 vols., Amsterdã, 1723, vol. 1, pp. 1-1015.
Patrizi, Francesco, *De institutione Reipublicae* [Da instituição da República], Paris, 1585.
———, *De regno et regis institutione* [Do reino e da educação do rei], Prato, 1531.
Petrarca, Francesco, *Il canzoniere* [O cançoneiro], ed. Michele Scherillo, Milão, 1908.
———, *The life of solitude* [Da vida solitária], trad. ingl. e ed. Jacob Zeitlin, Illinois, 1924.

(*) *Apomaxis* é a ação de limpar, esfregando, segundo o helenista José Cavaldante de Souza; o título, portanto, significa a limpeza das calúnias. (R.J.R.)

Petrarca, Francesco, *Familiarium rerum libri* [Dos assuntos familiares], ed. Vittorio Rossi, 4 vols., Florença, 1968.
———, *De viris illustribus* [Dos varões ilustres], ed. Guido Martellotti, Florença, 1964.
———, *On his own ignorance and that of many others* [De sua ignorância e da de muitos outros], trad. ingl. Hans Nachod, in *The renaissance philosophy of man*, ed. E. Cassirer et al., Chicago, 1948, pp. 47-133.
———, *Rerum memorandum libri* [De coisas memoráveis], ed. Giuseppe Billanovich, Florença, 1945.
Piccolomini, Aeneas Sylvius, *De liberorum educatione* [Da educação das crianças], in *Opera omnia*, Frankfurt, 1967, pp. 965-92.
Pico della Mirandola, Giovanni, *Oration on the dignity of man* [Oração sobre a dignidade do homem], trad. ingl. Elizabeth Forbes, in *The renaissance philosophy of man*, ed. E. Cassirer et al., Chicago, 1948, pp. 223-54.
Platão, *Laws* [Leis], trad. ingl. R. G. Bury, 2 vols., Londres, 1952.
Poggio Bracciolini, "Carta ao duque Filippo Maria de Milão" ("Poggius... Philippo Mariae... Duci Mediolani"), in *Opera omnia*, ed. Riccardo Fubini, 4 vols., Turim, 1964, vol. III, parte II, pp. 179-87.
———, *De avaritia et luxuria* [Da avareza e da luxúria], in *Opera omnia*, ed. Fubini, vol. I, pp. 2-31.
———, *De nobilitate* [Da nobreza], in *Opera omnia*, ed. Fubini, vol. I, pp. 64-83.
———, *De miseria conditionis humanae* [Da miséria da condição humana], in *Opera omnia*, ed. Fubini, vol. I, pp. 88-131.
Pole, Reginald, *Pro ecclesiasticae unitatis defensione* [Defesa da unidade eclesiástica], trad. franc. *Défence de l'unité de l'Église*, ed. Nöelle-Marie Égretier, Paris, 1967.
Ponet, John, *A short treatise of politic power* [Breve tratado sobre o poder político], reimpresso in Winthrop S. Hudson, *John Ponet (1516?-1556), advocate of limited monarchy*, Chicago, 1942, a partir da p. 246.
Pontano, Giovanni, *De fortuna* [Da fortuna], in *Opera omnia*, 3 vols., Basiléia, 1538, vol. I, pp. 497-584.
———, *De liberalitate* [Da liberalidade], in *I trattati delle virtù sociali*, ed. Francesco Tateo, Roma, 1965, pp. 1-63.
———, *De magnificentia* [Da magnificência], in *I trattati...*, ed. Tateo, pp. 83-121.
———, *De principe* [Do príncipe], in *Prosatori latini del Quattrocento*, ed. Eugenio Garin, Milão, s.d., pp. 1023-63.
Possevino, Antonio, *Iudicium... Joannis Bodini, Philippi Mornaei et Nicolai Machiavelli quibusdam scriptis* [Um juízo sobre os escritos de Jean Bodin, Philippe Mornay e Nicolau Maquiavel], Lyon, 1594.
Postel, Guillaume, *De orbis terrae concordia libri quattuor* [Da concórdia do mundo], Basiléia, 1544.
Ptolomeu de Luca, *Historia ecclesiastica*, in *Rerum italicarum scriptores*, ed. Lodovico Muratori, 25 vols., Milão, 1723-51, vol. 11, cols. 741-1242.
———, *De regimine principum* [Do governo dos príncipes], in santo Tomás de Aquino, *Opuscula omnia*, ed. Jean Perrier, vol. I, Paris, 1949, apêndice II, pp. 269-426.

Rabelais, François, *Epistle of dedication to the Medical Letters of Manardus* [Epístola dedicatória às Cartas Médicas de Manardo], in *The five books and minor writings*, trad. ingl. e ed. W. F. Smith, 2 vols., Londres, 1893, vol. II, pp. 499-501.

Rabelais, François, *The histories of Gargantua and Pantagruel* [As histórias de Gargântua e Pantagruel], trad. ingl. J. M. Cohen, Harmondsworth, 1955.
Raleigh, sir Walter, *Maxims of State* [Máximas de Estado], in *The works*, 8 vols., Oxford, 1829, vol. 8, pp. 1-34.
Rebuffi, Pierre, *Commentaria in constitutiones seu ordinationes regias* [Comentários sobre as constituições ou ordenações régias], Lyon, 1613.
Remigio de' Girolami, *The common good* (*De bono communi*) [Do bem comum], extratos em trad. ingl. in L. Minio-Paluello, "Remigio Girolami's *De bono communi:* Florence at the time of Dante's banishment and the philosopher's answer to the crisis", *Italian Studies* II, 1956, pp. 56-71.
———, *De bono pacis* [O bem da paz], ed. Charles T. Davis, in *Studi Danteschi*, 36 (1959), pp. 123-36.
Ribadeneyra, Pedro, *Religion and the virtues of the christian prince against Machiavelli* [A religião e as virtudes do príncipe cristão contra Maquiavel], trad. ingl. e ed. George Albert Moore, Maryland, 1949.
Rinuccini, Alamanni, *Dialogus de libertate* [Diálogo sobre a liberdade], ed. Francesco Adorno in *Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria"*, vol. 22 (1957), pp. 265-303.
Rolandino de Pádua, *Patavini chronica* [Crônica de Pádua], ed. Philipp Jaffé, in *Monumenta germaniae historica: scriptores*, vol. 19, ed. G. H. Pertz, Hanover, 1866, pp. 32-147.
Romoaldo de Salerno, *Annales* [Anais, de 893 a 1178], ed. W. Arndt in *Monumenta germaniae historica: scriptores*, vol. 19, ed. G. H. Pertz, Hanover, 1866, pp. 398-461.
[Rose, Guillaume], *De iusta reipublicae christianae in reges impios et haereticos authoritate* [Da justa autoridade de uma república cristã sobre reis ímpios e heréticos], Antuérpia, 1592.
Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social* [O contrato social], in *Oeuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond, vol. 3, Paris, 1964, pp. 347-470.

Sadoleto, Jacopo, *De pueris recte instituendis* [Da correta educação dos meninos], in *Sadoleto on education*, trad. ingl. e ed. E. T. Campagnac e K. Forbes, Oxford, 1916.
St. German, Christopher, *A dialogue in English betwixt a doctor of divinity and a student of the laws of England* [Diálogo em inglês entre um doutor em teologia e um estudioso das leis da Inglaterra], Londres, 1530.
———, *An answer to a letter* [Resposta a uma carta], Londres (1535).
———, *A little treatise called the New additions* [Um breve tratado intitulado os Novos acréscimos], Londres, 1531.
———, *A treatise concerning the division between the spirituality and the temporality* [Tratado sobre a divisão entre a espiritualidade e a temporalidade], in *The apology of sir Thomas More, knight* [A apologia do cavaleiro sir Thomas More], ed. Arthur I. Taft, Londres, 1930, Apêndice, pp. 201-53.
Salamonio, Mario, *Patritii romani de principatu* [A soberania do patriciado romano], Roma, 1544.
Salutati, Coluccio, *Epistolae*, ed. Giuseppe Rigacci, 2 vols., Florença, 1741-2.
———, *Epistolario*, ed. Francesco Novati in *Fonti per la storia d'Italia*, 5 vols., Roma, 1891-1911.
———, "Letter to Giuliano Zonarini" [Carta a Giuliano Zonarini], trad. ingl. in Ephraim Emerton, *Humanism and tyranny*, Cambridge, Massachusetts, 1925, pp. 300-8.

Salutati, Coluccio, "Letter to John Dominici" [Carta a Giovanni Dominici], trad. ingl. in Emerton, *Humanism and tyranny*, pp. 346-77.
———, "Responsio" [Réplica] a Giangaleazzo Visconti, in *Rerum italicarum scriptores*, ed. Lodovico Muratori, 25 vols., Milão, 1723-51, vol. 16, cols. 815-7.
———, *A treatise on tyrants* [Tratado sobre os tiranos], trad. ingl. in Emerton, *Humanism and tyranny*, pp. 70-116.
Sampson, Richard, *Oratio qua docet... ut obediant* [Oração ensinando a obediência], Londres, 1534.
Savonarola, Girolamo, "De politia et regno" [Do governo político e régio], in *Compendium totius philosophiae*, Veneza, 1542, pp. 576-99.
———, *Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze* [Tratado sobre a constituição e governo da cidade de Florença], in *Prediche sopra Aggeo*, ed. Luigi Firpo, Roma, 1965, pp. 433-87.
The Schleitheim confession of faith [A confissão de fé de Schleitheim], in *The protestant Reformation*, ed. Hans J. Hillerbrand, Londres, 1968, pp. 129-36.
Seller, Abednego, *The history of passive obedience since the Reformation* [A história da obediência passiva desde a Reforma], Amsterdã, 1689.
Seyssel, Claude de, *The Monarchy of France* [A Monarquia de França], trad. ingl. e ed. Jacques Poujol, Paris, 1961.
Skelton, John, *The complete poems* [Poemas completos], ed. Philip Henderson, Londres, 1931.
Sleiden, Johann, *The state of religion and commonwealth during the reign of the emperor Charles the Fifth* [O estado da religião e da república sob o reinado do imperador Carlos V], trad. ingl. John Daus, Londres, 1560.
Smith, sir Thomas, *De republica anglorum*[*] [Da república dos ingleses], ed. L. Alston, Cambridge, 1906.
———, *A discourse of the common weal of this realm of England* [Discurso sobre o bem comum neste reino da Inglaterra], ed. Elizabeth Lamond, Cambridge, 1893.
Soto, Domingo de, *Libri decem de iustitia et iure* [Dez livros sobre a justiça e o direito], Lyon, 1569.
Starkey, Thomas, *A dialogue between Reginald Pole and Thomas Lupset* [Um diálogo entre Reginald Pole e Thomas Lupset], ed. Kathleen M. Burton, Londres, 1948.
———, *An exhortation to the people, instructing them to unity and obedience* [Exortação ao povo, instruindo-o à unidade e obediência], Londres, 1536.
Statement of grievances presented to the Diet of Worms [Relação de agravos expostos à Dieta de Worms] (1521), in Gerald Strauss, *Manifestations of discontent in Germany on the eve of the Reformation*, Bloomington, Indiana, 1971, pp. 52-63.
Staupitz, Johann von, *Eternal predestination and its execution in time* [A eterna predestinação e sua execução no tempo], trad. ingl. Paul L. Nyhus, in Heiko A. Oberman, *Forerunners of the Reformation*, Nova York, 1966, pp. 175-203.
Sturm, Johann, *De educatione principum* [Da educação dos príncipes], Estrasburgo, 1551.
Suárez, Francisco, *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores* [Defesa da fé católica e apostólica contra os erros da seita anglicana], 2 vols., Nápoles, 1872.
———, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* [Tratado das leis e de Deus legislador], 2 vols., Nápoles, 1872.

(*) Conhecido em inglês como *The commonwealth of England*. (R.J.R.)

Tomás de Aquino, santo, *De regno sive de regimine principum* [Do governo dos príncipes], in *Opuscula omnia*, ed. Jean Perrier, vol. I, Paris, 1949, pp. 221-67.
Torre, Felipe de la, *Institución de un rey christiano, colegida principalmente de la Santa Escritura* [Da educação de um rei cristão, com base principalmente nas Santas Escrituras], Antuérpia, 1556.
Tudeschis, Nicolaus de [Panormitanus], *Commentaria secundae partis in primum decretalium librum* [Comentários à segunda parte do primeiro livro das cartas decretais], Veneza, 1591.
Tyndale, William, *An answer to sir Thomas More's dialogue* [Resposta ao diálogo de sir Thomas More], ed. Henry Walter, Cambridge, 1850.
———, *The obedience of a christian man* [A obediência do cristão], in *Doctrinal treatises* [Tratados de doutrina], ed. Henry Walter, Cambridge, 1848, pp. 127-344.

Valla, Lorenzo, *De falso... Constantini Donatione declamatio* [Declamação contra a falsa Doação de Constantino], ed. Walther Schwahn, Leipzig, 1928.
———, *Elegantiarum latinae linguae libri sex* [Seis livros sobre as elegâncias da língua latina], in *Opera omnia*, ed. Eugenio Garin, 2 vols., Turim, 1962, vol. I, pp. 1-235.
———, *Epistola... Candido Decembri* [Carta a Candido Decembrio], in *Opera omnia*, ed. Garin, vol. I, pp. 633-43.
———, *In Novum Testamentum... annotationes* [Anotações ao Novo Testamento], in *Opera omnia*, ed. Garin, vol. I, pp. 801-95.
———, *In praise of saint Thomas Aquinas* [Em louvor de santo Tomás de Aquino], trad. ingl. M. Esther Hanley, in *Renaissance philosophy*, ed. Leonard A. Kennedy, Haia, 1973, pp. 17-27.
Vegio, Maffeo, *The education of children* (*De educatione liberorum*), ed. Maria W. Fanning, 2 vols., Washington, D. C., 1933-6.
Vergério, Pedro Paulo (Pier Paolo), *On good manners* (*De ingenuis moribus*), trad. ingl. in W. H. Woodward, *Vittorino da Feltre and other humanist educators*, Nova York, 1963, pp. 96-118.
———, *De Monarchia sive de optime principatu* [Da Monarquia ou da melhor forma de governo], in *Epistolario di Pier Paulo Vergerio*, ed. Leonardo Smith, Roma, 1934, pp. 447-50.
———, "P. P. Vergerio in nome di Cicerone a Francesco Petrarca" [Carta em nome de Cícero a Petrarca], in *Epistolario...*, ed. Smith, pp. 436-45.
Vespasiano da Bisticci, *Vidas dos varões ilustres do século XV*, trad. ingl. com o título de *Renaissance princes, popes and prelates*, de William George e Emily Waters, introd. de Myron P. Gilmore, Nova York, 1963.
Villani, Giovanni, *Crônica*, in *Cronice di Giovanni, Matteo e Filippo Villani*, ed. D. A. Racheli, 2 vols., Trieste, 1857-8.
Vitoria, Francisco de, *De potestate civili* [Do poder civil], in *Relecciones teológicas del maestro fray Francisco de Vitoria*, ed. Luis G. Alonso Getino, 3 vols., Madri, 1933-6, vol. 2, pp. 169-210.
———, *De potestate ecclesiae* [Do poder da Igreja], in *Relecciones...*, ed. Getino, vol. 2, pp. 1-168.
Vitória, Francisco de, *De potestate papae et concilii* [Do poder do papa e do concílio], in *Relecciones...*, ed. Getino, vol. 2, pp. 211-80.
———, *De Indis recenter inventis* [Das Índias recentemente descobertas], in *Relecciones...*, ed. Getino, vol. 2, pp. 281-438.
Vives, Juan Luis, *On education* [Da educação], trad. ingl. e ed. Foster Watson, Cambridge, 1913.

Wimpfeling, Jacob, *Agatharchia, id est, bonus principatus: vel epitoma boni principis* [Agatarquia, isto é, bom governo: ou a epítome do bom príncipe], in *De instruendo principe... imago*, ed. M. A. Pitsillio, Estrasburgo, 1606, pp. 181-206.
Wyclif, John, *The Church and her members* [A Igreja e seus membros], in *Select English works of John Wyclif* [Seleta de obras em inglês de John Wyclif], ed. Thomas Arnold, 3 vols., Oxford, 1869-1971, vol. 3, pp. 338-65.

Zasius, Ulrich, *Consilia, sive iuris responsa* [Sentenças, ou opiniões jurídicas], in *Opera omnia*, 7 vols., Darmstadt, 1964-6, vol. VI, cols. 9-576.
———, *In M. T. Ciceronis Rhetoricen ad Herennium Commentaria* [Comentários à Retórica de Cícero a Herennius], in *Opera omnia*, vol. V, cols. 378-490.
———, *Usus feudorum epitome* [Epítome dos costumes feudais], in *Opera omnia*, vol. VI, cols. 243-342.
Zwingli, Huldreich, *Der Hirt* [O pastor], in *Sämtliche Werke*, ed. E. Egli *et al.*, 13 vols., Berlim/Leipzig, 1905-63, vol. 3, pp. 1-68.

FONTES SECUNDÁRIAS

Adams, Robert M. (1962), *The better part of valor: More, Erasmus, Colet, and Vives, on Humanism, war and peace, 1496-1535*, Seattle, 1962.
D'Addio, Mario (1954), *L'idea del contratto sociale dai sofisti alla riforma e il De Principatu di Mario Salamonio*, Milão, 1954.
Allen, A. M. (1910), *A history of Verona*, Londres, 1910.
Allen, J. W. (1957), *A history of political thought in the sixteenth century*, ed. revisada, Londres, 1957.
Allen, Peter R. (1963),"*Utopia* and European Humanism: the function of the prefatory letters and verses", *Studies in the Renaissance*, 10 (1963), pp. 91-107.
Allen, P. S. (1906-58), *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, 12 vols., Oxford, 1906-58.
Althaus, Paul (1966), *The theology of Martin Luther*, Filadélfia, 1966.
Ames, Russell (1949), *Citizen Thomas More and his Utopia*, Princeton, N. J., 1949.
Anderson, Marvin W. (1975), *Peter Martyr, a reformer in exile (1542-1562)*, Nieuwkoop, 1975.
Anderson, Perry (1974), *Lineages of the absolutist State*, Londres, 1974.
Anglo, Sydney (1969), *Machiavelli: a dissection*, Londres, 1969.
Armstrong, Edward (1932), "Italy in the time of Dante", in *The Cambridge medieval history*, ed. J. R. Tanner et al., 8 vol., Cambridge, 1911-36, vol. 7, pp. 1-48.
——— (1936), "The papacy and Naples in the fifteenth century", in *The Cambridge medieval history*, ed. J. R. Tanner et al., 8 vols., Cambridge, 1911-36, vol. 8, pp. 158-201.
Aston, Margaret (1964), "Lollardy and the Reformation: survival or revival?", *History*, 49 (1964), pp. 149-70.
Avineri, Schlomo (1962), "War and slavery in More's *Utopia*", *International Review of Social History*, 7 (1962), pp. 260-90.

Backer, Augustin e Alois (1853-61), *Bibliothèque des ècrivains de la compagnie de Jésus*, 7 vols., Liège, 1853-61.
Bailey, D. S. (1952), *Thomas Becon and the Reformation of the Church in England*, Edimburgo, 1952.
Bainton, Roland H. (1951), "The *Querela Pacis* of Erasmus, classical and christian sources", *Archiv fuer Reformationsgeschichte*, 42 (1951), pp. 32-48.

Bainton, Roland H. (1953a), *The Reformation of the sixteenth century*, Londres, 1953.
——— (1953b), *Hunted heretic: the life and death of Michael Servetus, 1511-1553*, Boston, 1953.
Balzani, Ugo (1926), "Frederick Barbarossa and the Lombard League", in *The Cambridge medieval history*, ed. J. R. Tanner et al., 8 vols, Cambridge, 1911-36, vol. 5, pp. 413-53.
Banker, James R. (1974), "The *Ars Dictaminis* and rhetorical textbooks at the Bolognese University in the fourteenth century", *Medievalia et Humanistica*, nova série, 5 (1974), pp. 153-68.
Barcia Trelles, Camilo (1933), "Francisco Suárez (1548-1617)", *Académie de Droit International: Recueil des Cours*, 43 (1933), pp. 385-553.
Baron, Hans (1937), "Religion and politics in the German imperial cities during the Reformation", *The English Historical Review*, 52 (1937), pp. 405-27 e 614-33.
——— (1938a), "Cicero and the Roman civic spirit in the Middle Ages and early Renaissance", *Bulletin of the John Rylands Library*, 22 (1938), pp. 72-97.
——— (1938b), "Franciscan poverty and civic wealth as factors in the rise of humanistic thought", *Speculum*, 13 (1938), pp. 1-37.
——— (1939), "Calvinist republicanism and its historical roots", *Church History*, 8 (1939), pp. 30-42.
——— (1955), *Humanistic and political literature in Florence and Venice*, Cambridge, Massachusetts, 1955.
——— (1958), "Moot problems of Renaissance interpretation: an answer to Wallace K. Ferguson", *The Journal of the History of Ideas*, 19 (1958), pp. 26-34.
——— (1961), "Machiavelli: the republican citizen and the author of 'The prince' ", *The English Historical Review*, 76 (1961), pp. 217-53.
——— (1966), *The crisis of the early Italian Renaissance*, 2ª ed., Princeton, N. J., 1966.
——— (1967), "Leonardo Bruni: 'professional rhetorician' or "civic humanist'?", *Past and Present*, 36 (1967), pp. 21-37.
——— (1968), *From Petrarch to Leonardo Bruni*, Chicago, 1968.
Barrère, Joseph (1914), "Observations sur quelques ouvrages politiques anonymes du XVIe siècle", *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 21 (1914), pp. 375-86.
Bataillon, Marcel (1937), *Érasme et l'Espagne: recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, Paris, 1937.
——— (1954), "Pour l'*epistolário* de Las Casas: une lettre et un brouillon, *Bulletin Hispanique*, 56 (1954), pp. 366-87.
Baudry, L. (1937), "Prefácio" a Guilherme de Occam, *Breviloquium de potestate papae*, Paris, 1937, pp. v-xx.
——— (1950), *La querelle des futurs contingents (Louvain, 1465-1475)*, Paris, 1950.
Baumel, Jean (1936), *Les problèmes de la colonisation et de la guerre dans l'oeuvre de Francisco de Vitoria*, Montpellier, 1936.
Baumer, Franklin le van (1937), "Christopher St. German: the political philosophy of a Tudor lawyer", *The American Historical Review*, 42 (1937), pp. 631-51.
——— (1940), *The early Tudor theory of kingship*, New Haven, 1940.
Bayley, C. C. (1949), "Pivotal concepts in the political philosophy of William of Ockham", *The Journal of the History of Ideas*, 10 (1949), pp. 199-218.
——— (1961), *War and society in Renaissance Florence*, Toronto, 1961.
Beame, E. M. (1966), "The limits of toleration in sixteenth century France", *Studies in the Renaissance*, 13 (1966), pp. 250-65.

Bec, Christian (1967), *Les marchands écrivains: affaires et humanisme à Florence, 1375-1434*, Paris, 1967.
Becker, Marvin B. (1960), "Some aspects of oligarchical, dictatorial and popular signorie in Florence, 1282-1382", *Comparative Studies in Society and History*, 2 (1960), pp. 421-39.
——— (1962), "Florentine 'Libertas': political independents and 'Novi Cives', 1372-8", *Traditio*, 18 (1962), pp. 393-407.
——— (1966), "Dante and his literary contemporaries as political men", *Speculum*, 41 (1966), pp. 665-80.
——— (1968), "The Florentine territorial State and civic humanism in the early Renaissance", in *Florentine studies*, ed. Nicolai Rubinstein, Londres, 1968, pp. 109-39.
Bell, Susan G. (1967), "Johann Eberlin von Günzburg's *Wolfaria:* the first protestant utopia", *Church History*, 36 (1967), pp. 122-39.
Bender, Harold S. (1953), "The Zwickau prophets, Thomas Müntzer, and the anabaptists", *The Mennonite Quarterly Review*, 27 (1953), pp. 3-16.
Benert, Richard R. (1967), *Inferior magistrates in sixteenth-century political and legal thought*, tese de doutoramento, Universidade de Minnesota, 1967.
——— (1973), "Lutheran resistance theory and the imperial constitution", *Il Pensiero Politico*, 6 (1973), pp. 17-36.
Bergendoff, Conrad (1928), *Olaus Petri and the ecclesiastical transformation in Sweden*, Nova York, 1928.
Berlin, Isaiah (1972), "The originality of Machiavelli", in *Studies on Machiavelli*, ed. Myron P. Gilmore, Florença, 1972, pp. 147-206.
Berry, Lloyd E. (1969), "Introdução" a *The Geneva Bible: a facsimile of the 1560 edition*, Madison, Wisconsin, 1969.
Bertelli, S. (1960), "Nota introduttiva" a Maquiavel, *Il principe e Discorsi*, Milão, 1960.
Bevington, David M. (1961), "The dialogue in *Utopia*: two sides to the question", *Studies in Philology*, 58 (1961), pp. 496-509.
Biéler, André (1959), *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genebra, 1959.
Bitton, Davis (1969), *The French nobility in crisis, 1560-1640*, Stamford, 1969.
Black, Antony (1970), *Monarchy and community: political ideas in the later conciliar controversy 1430-1450*, Cambridge, 1970.
Blanke, Fritz (1961), *Brothers in Christ*, trad. Joseph Nordenhang, Scotdale, Pensilvânia, 1961.
Bleznick, Donald W. (1958), "Spanish reaction to Machiavelli in the sixteenth and seventeenth centuries", *The Journal of the History of Ideas*, 19 (1958), pp. 542-50.
Boase, Alan M. (1935), *The fortunes of Montaigne: a history of the essays in France, 1580-1669*, Londres, 1935.
Boase, T. S. R. (1933), *Boniface VIII*, Londres, 1933.
Boehmer, Heinrich (1946), *The road to Reformation*, trad. J. W. Doberstein e T. G. Tappert, Filadélfia, 1946.
Bohatec, Josef (1937), *Calvins Lehre von Staat und Kirche*, Breslau, 1937.
Boisset, Jean (1962), *Erasme et luther: Libre ou serf arbitre?*. Paris, 1962.
Bonadeo, Alfredo (1973), *Corruption, conflict, and power in the works and times of Niccolò Machiavelli*, Berkeley, 1973.
Bonini, Cissie R. (1973), "Lutheran influences in the early English Reformation: Richard Morison re-examined", *Archiv für Reformationsgeschichte*, 64 (1973), pp. 206-24.
Born, Lester K. (1965), "Introdução" a Desidério Erasmo, *The education of a christian prince*, ed. Lester K. Born, Nova York, 1936; reimpresso, 1965, pp. 3-130.

Bornkamm, Heinrich (1958), *Luther's world of thought*, trad. ingl. Martin H. Bertram, St. Louis, 1958.
——— (1961-1962), "Zur Frage der Iustitia Dei beim jungen Luther", *Archiv für Reformationsgeschichte*, 52 e 53 (1961-2), pp. 16-29 e 1-60.
Bouwsma, William J. (1957), *Concordia mundi: the career and thought of Guillaume Postel (1510-1581)*, Cambridge, Massachusetts, 1957.
——— (1968), *Venice and the defence of republican liberty*, Berkeley, 1968.
Bowsky, William M. (1960), *Henry VII in Italy: the conflict of empire and city-state, 1310-1313*, Lincoln, Nebraska, 1960.
——— (1962), "The *Buon Governo* of Siena (1287-1355): a mediaeval Italian oligarchy", *Speculum*, 37 (1962), pp. 368-81.
——— (1967) "The medieval commune and internal violence: police power and public safety in Siena, 1287-1355", *The American Historical Review*, 73 (1967), pp. 1-17.
Brampton, C. Kenneth (1927), "Introdução" a *The De imperatorum et pontificum potestate of William of Ockham*, Oxford, 1927, pp. ix-xxxviii.
Brandi, Karl (1939), *The emperor Charles V*, trad. ingl. C. V. Wedgwood, Londres, 1939.
Braudel, Fernand (1972-3), *The Mediterranean and the Mediterranean world in the age of Philip II*, trad. Siân Reynold, 2 vols., Londres, 1972-3.
Brinton, Selwyn (1927), *The Gonzaga — lords of Mantua*, Londres, 1927.
Brodie, D. M. (1948), "Introdução" a Edmund Dudley, *The tree of commonwealth*, Cambridge, 1948, pp. 1-17.
Brodrick, James (1928), *The life and work of blessed Robert Francis cardinal Bellarmine, S. J., 1542-1621*, 2 vols., Londres, 1928.
Brown, Frieda S. (1963), *Religious and political conservatism in the essais of Montaigne*, Genebra, 1963.
Brown, John L. (1939), *The methodus ad facilem historiarum cognitionem of Jean Bodin: a critical study*, Washington, D. C., 1939.
Brown, P. Hume (1902), *History of Scotland, vol. II: From the accession of Mary Stewart to the revolution of 1689*, Cambridge, 1902.
Bruce, F. F. (1970), *The English Bible: a history of translations*, edição revisada, Londres, 1970.
Brucker, Gene A. (1962), *Florentine politics and society 1343-1378*, Princeton, N. J., 1962.
Bryson, Frederick Robertson (1935), *The point of honor in sixteenth-century Italy: an aspect of the life of the gentleman*, Nova York, 1935.
Bueno de Mesquita, D. M. (1941), *Giangaleazzo Visconti, duke of Milan (1351-1402)*, Cambridge, 1941.
——— (1965), "The place of despotism in Italian politics", in *Europe in the later Middle Ages*, ed. J. R. Hale et al., Londres, 1965, pp. 301-31.
Buisson, Ferdinand (1892), *Sébastien Castellion: sa vie et son oeuvre (1515-1563)*, 2 vols., Paris, 1892.
Buranelli, Vincent (1957), "The historical and political thought of Boulainvilliers", *The Journal of the History of Ideas*, 18 (1957), pp. 475-94.
Burckhardt, Jacob (1960), *The civilisation of the Renaissance in Italy*, trad. S. G. C. Middlemore, ed. Phaidon, Londres, 1960.
Burns, J. H. (1951), "The political ideas of George Buchanan", *The Scottish Historical Review*, 30 (1951), pp. 60-8.
——— (1954), "New light on John Major", *The Innes Review*, 5 (1954), pp. 83-100.
——— (1955), "Knox and Bullinger", *The Scottish Historical Review*, 34 (1955), pp. 90-1.

Burns, J. H. (1951), (1959), "Sovereignty and constitutional law in Bodin", *Political Studies*, 7 (1959), pp. 174-7.
Bush, Douglas (1939), *The Renaissance and English humanism*, Toronto, 1939.
Butterfield, H. (1940), *The statecraft of Machiavelli*, Londres, 1940.

Cameron, Kenneth W. (1941), *Authorship and sources of "gentuness and nobility"*, Raleigh, 1941.
Campana, Augusto (1946), "The origin of the word 'humanist' ", *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 9 (1946), pp. 60-73.
Campbell, W. E. (1930), *More's Utopia and his social teaching*, Londres, 1930.
Cantimori, Delio (1937), "Rhetoric and politics in Italian humanism", *The Journal of Warburg and Courtauld Institutes*, 1 (1937-8), pp. 83-102.
Caprariis, Vittorio de (1959), *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, vol. 1 (1559-72), Nápoles, 1959.
Cardascia, Guillaume (1943), "Machiavel et Jean Bodin", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 3 (1943), pp. 129-67.
Cargill Thompson, W. D. J. (1969), "The 'two kingdoms' and the 'two regiments': some problems of Luther's *Zwei-Reiche-Lehre", The Journal of Theological Studies*, 20 (1969), pp. 164-85.
Carlson, Edgar (1946), "Luther's conception of government", *Church History*, 15 (1946), pp. 257-70.
Carlyle, R. W. e A. J. (1936), *A history of medieval political theory in the west*, vol. II: *Political theory from 1300 to 1600*, Londres, 1936.
Carmody, Francis J. (1948), "Introdução" a Brunetto Latini, *The books of treasure* [*Li livres dou tresor*], Califórnia, 1948.
Carsten, F. L. (1959), *Princes and parliaments in Germany*, Oxford, 1959.
Cartwright, Julia (1908), *Baldesare Castiglione, the perfect courtier: his life and letters 1478-1529*, 2 vols., Londres, 1908.
Caspari, Fritz (1968), *Humanism and the social order in Tudor England*, Chicago, 1954; reimpresso, Nova York, 1968.
Cassirer, Ernst (1946), *The myth of the State*, New Haven, 1946.
Chabod, Federico (1946), "Was there a Renaissance State?", in *The development of the modern State*, ed. Heinz Lubasz, Nova York, 1964, pp. 26-42.
——— (1958), *Machiavelli and the Renaissance*, trad. David Moore, Londres, 1958.
Chambers, R. W. (1935), *Thomas More*, Londres, 1935.
Charlton, Kenneth (1965), *Education in Renaissance England*, Londres, 1965.
Chauviré, Roger (1914), *Jean Bodin, auteur de la "République"*, Paris, 1914.
Chenevière, Marc-Edouard (1937), *La pensée politique de Calvin*, Paris, 1937.
Chester, Allan G. (1954), *Hugh Latimer: apostle to the English*, Filadélfia, 1954.
Chrimes, S. B. (1936), *English constitutional ideas in the fifteenth century*, Cambridge, 1936.
——— (1972), *Henry VII*, Londres, 1972.
Chrisman, Miriam U. (1967), *Strasbourg and the Reform*, New Haven, 1967.
Church, William F. (1941), *Constitutional thought in sixteenth century france*, Cambridge, Massachusetts, 1941.
——— (1972), *Richelieu and reason of State*, Princeton, N. J., 1972.
Clark, A. C. (1899), "The literary discoveries of Poggio", *The Classical Review*, 13 (1899), pp. 119-30.
Clasen, Claus-Peter (1972), *Anabaptism: a social history, 1525-1618*, Nova York, 1972.
Clebsch, William A. (1964), *England's earliest protestants, 1520-1535*, New Haven, 1964.

Cochrane, Eric W. (1961), "Machiavelli: 1940-1960", *The Journal of Modern History*, 33 (1961), pp. 113-36.
——— (1965), "The end of the Renaissance in Florence", *Bibliothèque d'humanisme et renaissance*, 27 (1965), pp. 7-29.
Collingwood, R. G. (1946), *The idea of history*, Oxford, 1946.
Collinson, Patrick (1967), *The Elizabethan puritan movement*, Londres, 1967.
Connolly, James L. (1928), *John Gerson, reformer and mystic*, Louvain, 1928.
Copleston, Frederick (1953), *A history of philosophy*, vol. III: *Ockham to Suárez*, Londres, 1953.
Cosenza, Mario Emilio (1962), *A biographical and bibliographical dictionary of the Italian humanists and of the world of classical scholarship in Italy, 1300-1800*, vol. 5: Sinopse e bibliografia, Boston, 1962.
Costello, Frank B. (1974), *The political philosophy of Luis de Molina, S. J. (1535-1600)*, Roma, 1974.
Cowper, J. M. (1872), "Introdução" a *The select works of Robert Crowley*, ed. J. M. Cowper, Londres, 1872, pp. ix-xxiii.
——— (1874), "Introdução" a Henry Brinklow, *The complaint of Roderick Mors*, ed. J. M. Cowper, Londres, 1874, pp. v-xxii.
Craig, Hardin (1938), "The Geneva Bible as a political document", *The Pacific Historical Review*, 7 (1938), pp. 40-9.
——— (1950), *The enchanted glass: the Elizabethan mind in literature*, 1935; reimpresso, Oxford, 1950.
Cranz, F. Edward (1959), *An essay on the development of Luther's thought on justice, law and society*, Cambridge, Massachusetts, 1959.
Croce, Benedetto (1945), *Politics and morals*, trad. ingl. Salvatore J. Castiglione, Nova York, 1945.
Croft, H. H. S. (1880), "Life of Elyot", in sir Thomas Elyot, *The book named the governor*, trad. H. H. S. Croft, 2 vols., Londres, 1880, pp. xix-clxxxix.
Cronin, Timothy J. (1966), *Objective being in Descartes and in Suárez*, Roma, 1966.

Daniel-Rops, H. (1961), *The protestant Reformation*, trad. ingl. Audrey Butler, Londres, 1961.
——— (1962), *The catholic Reformation*, trad. ingl. John Warrington, Londres, 1962.
Danner, D. G. (1971), "Anthony Gilby, puritan in exile: a biographical approach", *Church History*, 40 (1971), pp. 412-22.
Davis, Charles T. (1957), *Dante and the idea of Rome*, Oxford, 1957.
——— (1959), "Remigio de' Girolami and Dante: a comparison of their conceptions of peace", *Studi Danteschi*, 36 (1959), pp. 105-36.
——— (1960), "An early Florentine political theorist: fra Remigio de' Girolami", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 104 (1960), pp. 662-76.
——— (1965), "Education in Dante's Florence", *Speculum*, 40 (1965), pp. 415-35.
——— (1967), "Brunetto Latini and Dante", *Studi Medievali*, 8 (1967), pp. 421-50.
D'Entrèves, A. P. (1939), *The medieval contribution to political thought*, Oxford, 1939.
——— (1952), *Dante as a political thinker*, Oxford, 1952.
Dewar, Mary (1964), *Sir Thomas Smith: a Tudor intellectual in office*, Londres, 1964.
——— (1966), "The authorship of the 'Discourse of the commonweal' ", *The Economic History Review*, 19 (1966), pp. 388-400.
Dickens, A. G. (1959a), *Lollards and protestants in the diocese of York, 1509-1558*, Londres, 1959.
——— (1959b), *Thomas Cromwell and the English Reformation*, Londres, 1959.
——— (1964), *The English Reformation*, Londres, 1964.

Dickens, A. G. (1966), *Reformation and society in sixteenth century Europe*, Londres, 1966.
——— (1968), *The Counter-reformation*, Londres, 1968.
——— (1974), *The German nation and Martin Luther*, Londres, 1974.
Domandi, Mario (1965), "Translator's preface", in Francesco Guicciardini, *Maxims and reflections of a Renaissance statesman*, trad. Mario Domandi, Nova York, 1965, pp. 33-8.
Donaldson, Gordon (1960), *The Scottish Reformation*, Cambridge, 1960.
Donaldson, P. S. (1975), "Introdução" a *A Machiavellian treatise*, Cambridge, 1975.
Donner, H. W. (1945), *Introduction to Utopia*, Londres, 1945.
Donovan, Richard B. (1967), "Salutati's opinion of non-Italian Latin writers of the Middle Ages", *Studies in the Renaissance*, 14 (1967), pp. 185-201.
Doucet, R., *et al.* (1939), *Histoire de Lyon*, vol. I: *Des origines à 1595*, Lyon, 1939.
——— (1948), *Les institutions de la France au XVIe siècle*, 2 vols., Paris, 1948.
Douglas, Richard M. (1959), *Jacopo Sadoleto, 1477-1547, humanist and reformer*, Cambridge, Massachusetts, 1959.
Doumergue, E. (1899-1927), *Jean Calvin: les hommes et les choses de son temps*, 7 vols., Lausanne, 1899-1927.
Dowdall, H. C. (1923), "The word 'State' ", *The Law Quarterly Review*, 39 (1923), pp. 98-125.
Dreano, M. (1969), *La religion de Montaigne*, 2. ed., Paris, 1969.
Duhamel, Pierre A. (1948-9), "The logic and rhetoric of Peter Ramus", *Modern Philology*, 46 (1948-9), pp. 163-71.
——— (1953), "The Oxford lectures of John Colet", *The Journal of the History of Ideas*, 14 (1953), pp. 493-510.
——— (1977), "Medievalism of More's *Utopia*", in *Essential articles for the study of Thomas More*, ed. R. S. Sylvester e G. P. Marc'hadour, Hamden, 1977, pp. 234-50.
Duke, John A. (1937), *History of the Church of Scotland to the Reformation*, Edimburgo, 1937.
Dunkley, E. H. (1948), *The Reformation in Denmark*, Londres, 1948.
Dunn, John (1967), "Consent in the political theory of John Locke", *The Historical Journal*, 10 (1967), pp. 153-82.
——— (1969), *The political thought of John Locke*, Cambridge, 1969.
——— (1972), "The identity of the history of ideas", in *Philosophy, politics and society*, série IV, ed. Peter Laslett, W. G. Runciman e Quentin Skinner, Oxford, 1972, pp. 158-73.

East, James R. (1968), "Brunetto Latini's rhetoric of letter writing", *The Quarterly Journal of Speech*, 54 (1968), pp. 241-6.
Edelman, Nathan (1938), "The early uses of Medium Aevum, Moyen Age, Middle Ages", *The Romanic Review*, 29 (1938), pp. 3-25.
Edwards, Mark U. (1975), *Luther and the false brethren*, Stamford, Califórnia, 1975.
Eells, Hastings (1931), *Martin Bucer*, New Haven, 1931.
Egenter, Richard (1934), "Die soziale Leitidee im 'Tractatus de bono communi' des Fr. Remigius von Florenz", *Scholastik*, 9 (1934), pp. 79-92.
Elliott, J. H. (1963), *Imperial Spain, 1469-1716*, Londres, 1963.
Elliott, J. H. (1968), *Europe divided, 1559-1598*, Londres, 1968.
Elton, G. R. (1949), "The evolution of a Reformation statute", *The English Historical Review*, 64 (1949), pp. 174-97.
——— (1951), "The commons' supplication of 1532: parliamentary manoeuvres in the reign of Henry VIII", *The English Historical Review*, 66 (1951), pp. 507-34.
——— (1953), *The Tudor revolution in government*, Cambridge, 1953.
——— (1955), *England under the Tudors*, Londres, 1955.

Elton, G. R. (1956), "The political creed of Thomas Cromwell", *Transactions of the Royal Historical Society*, 6 (1956), pp. 69-92.
——— (1960), *The Tudor constitution: documents and commentary*, Cambridge, 1960.
——— (1963), *Reformation Europe*, Londres, 1963.
——— (1968), "Reform by statute: Thomas Starkey's *Dialogue* and Thomas Cromwell's policy, *Proceedings of the British Academy*, 54 (1968), pp. 165-88.
——— (1972a), "Thomas More, councillor (1517-1529)", in *St. Thomas More: action and contemplation*, ed. Richard S. Sylvester, Londres, 1972, pp. 85-122.
——— (1972b), *Policy and police: the enforcement of the Reformation in the age of Thomas Cromwell*, Cambridge, 1972.
——— (1973), *Reform and renewal: Thomas cromwell and the Commonweal*, Cambridge, 1973.
Emerton, Ephraim (1925), *Humanism and tyranny*, Cambridge, Massachusetts, 1925.
Erikson, Erik H. (1958), *Young man Luther: a study in psychoanalysis and history*, Londres, 1958.
Erlanger, Philippe, St. *Bartholomew's night: the massacre of St Bartholomew*, trad. ingl. Patrick O'Brian, Londres, 1960.

Fairfield, Leslie P. (1976), *John Bale, Mythmaker for the English Reformation*, West Lafayette, Indiana, 1976.
Febvre, Lucien (1947), *Le problème de l'incroyance au XVI^e siàcle: la religion de Rabelais*, edição revisada, Paris, 1947.
Fenlon, Dermot (1972), *Heresy and obedience in tridentine Italy: cardinal Pole and the Counter Reformation*, Cambridge, 1972.
——— (1975), "England and Europe: Utopia and its aftermath", *Transactions of the Royal Historical Society*, 25 (1975), pp. 115-35.
Ferguson, Arthur B. (1960), *The Indian summer of English chivalry*, Durham, Carolina do Norte, 1960.
——— (1963), "The Tudor commonweal and the sense of change", *The Journal of British Studies*, 3 (1963), pp. 11-35.
——— (1965), *The articulate citizen and the English Renaissance*, Durham, Carolina do Norte, 1965.
Ferguson, Wallace K. (1948), *The Renaissance in historical thought*, Nova York, 1948.
——— (1958), "The interpretation of Italian humanism: the contribution of Hans Baron", *The Journal of the History of Ideas*, 19 (1958), pp. 14-25.
Fernández, José A. (1973), "Erasmus on the just war", *The Journal of the History of Ideas*, 34 (1973), pp. 209-26.
Fernández de la Mora, Gonzalo (1949), "Maquiavelo, visto por los tratadistas politicos españoles de la contrarreforma", *Arbor*, 13 (1949), pp. 417-49.
Fernández-Santamaria, J. A. (1977), *The State, war and peace: Spanish political thought in the Renaissance, 1516-1559*, Cambridge, 1977.
Ferrari, Giuseppe (1860), *Histoire de la raison d'état*, Paris, 1860.
Fichter, J. H. (1940), *Man of Spain: Francis Suárez*, Nova York, 1940.
——— Fife, Robert H. (1957), *The revolt of Martin Luther*, Nova York, 1957.
Figgis, J. N. (1914), *The divine right of kings*, 2 ed., Cambridge, 1914.
Fife, Robert H. (1957), *The revolt of Martin Luther*, Nova York, 1957.
——— (1960), *Political thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, com introdução de Garrett Mattingly, ed. Torchbook, Nova York, 1960.

Fisher, Craig B. (1966), "The Pisan clergy and an awakening of historical interest in a medieval commune", *Studies in Medieval and Renaissance History*, 3 (1966), pp. 143-219.
Flanagan, Thomas (1972), "The concept of *Fortuna* in Machiavelli", in *The political calculus*, ed. Anthony Parel, Toronto, 1972, pp. 127-56.
Fleisher, Martin (1973), *Radical reform and political persuasion in the life and writings of Thomas More*, Genebra, 1972.
Flick, Alexander C. (1930), *The decline of the medieval Church*, 2 vols., Londres, 1930.
Ford, Franklin (1953), *Robe and Sword: the regrouping of the French aristocracy after Louis XIV*, Cambridge, Massachusetts, 1953.
Frame, Donald M. (1965), *Montaigne: a biography*, Londres, 1965.
Franklin, Julian H. (1963), *Jean Bodin and the sixteenth-century revolution in the methodology of law and history*, Nova York, 1963.
——— (1967), "Constitutionalism in the sixteenth century: the protestant monarchomachs", in *Political theory and social change*, ed. David Spitz, Nova York, 1967, pp. 117-32.
——— (1969), *Constitutionalism and resistance in the sixteenth century*, Nova York, 1969.
——— (1973), *Jean Bodin and the rise of absolutist theory*, Cambridge, 1973.
——— (1978), *John Locke and the theory of sovereignty*, Cambridge, 1978.
Friedenthal, Richard (1970), *Luther: his life and times*, trad. ingl. John Nowell, Nova York, 1970.

Gallet, Léon (1944), "La monarchie française d'après Claude de Seyssel", *Revue Historique de Droit Français et Ètranger*, 23 (1944), pp. 1-34.
Ganoczy, Alexandre (1966), *Le jeune Calvin: genèse et évolution de sa vocation réformatrice*, Wiesbaden, 1966.
——— (1968), "Jean Major, exégète gallican", *Récherches de Science Réligieuse*, 56 (1968), pp. 457-95.
Garin, Eugenio (1965), *Italian humanism; philosophy and civic life in the Renaissance*, trad. Peter Munz, Oxford, 1965.
Garrett, Christina (1938), *The Marian exiles*, Cambridge, 1938.
Geerken, John H. (1976), "Machiavelli studies since 1969", *The Journal of the History of Ideas*, 37 (1976), pp. 351-68.
Germino, Dante (1972), *Modern western political thought: Machiavelli to Marx*, Chicago, 1972.
Gerrish, B. A. (1962), *Grace and reason: a study in the theology of Luther*, Oxford, 1962.
Getino, Luis G. Alonso (1930), *El maestro Fr. Francisco de Vitoria*, Madri, 1930.
Gewirth, Alan (1948), "John of Jandum and the defensor pacis", *Speculum*, 23 (1948), pp. 267-72.
——— (1951), *Marsilius of Padua: the Defender of peace*, vol. 1: *Marsilius of Padua and medieval political philosophy*, Nova York, 1951.
Gierke, Otto von (1900), *Political theories of the Middle Ages*, trad. ingl. F. M. Maitland, Cambridge, 1900.
Gierke, Otto von (1934), *Natural law and the theory of society, 1500 to 1800*, trad. Ernest Barker, 2 vols., Cambridge, 1934.
——— (1939), *The development of political theory*, trad. ingl. Bernard Freyd, Londres, 1939.
Giesendorf, P.-F. (1949), *Théodore de Bèze*, Paris, 1949.
Giesey, Ralph E. (1967), "When and why Hotman wrote the *Francogallia*", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 29 (1967), pp. 581-611.
——— (1968), *If not, not: the oath of the Aragonese and the legendary laws of Sobrarbe*, Princeton, N. J., 1968.

Giesey, Ralph E. (1970), "The monarchomach triumvirs: Hotman, Beza and Mornay", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 32 (1970), pp. 41-56.
——— (1973), "Medieval jurisprudence in Bodin's concept of sovereignty", in *Jean Bodin: proceedings of the international conference on Bodin in Munich*, ed. Horst Denzer, Munique, 1973, pp. 167-86.
——— e Salmon, J. H. M. (1972), "Editors introduction" a François Hotman, *Francogallia*, Cambridge, 1972, pp. 1-134.
Gilbert, Allan H. (1938), *Machiavelli's prince and its forerunners*, Durham, Carolina do Norte, 1938.
Gilbert, Felix (1939), "The humanist concept of the prince and *The prince* of Machiavelli", *The Journal of Modern History*, 11 (1939), pp. 449-83.
——— (1949), "Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari: a study on the origin of modern political thought", *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 12 (1949), pp. 101-31.
——— (1953), "The composition and structure of Machiavelli's *Discorsi*", *The Journal of the History of Ideas*, 14 (1953), pp. 136-56.
——— (1957), "Florentine political assumptions in the period of Savonarola and Soderini", *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 20 (1957), pp. 187-214.
——— (1965), *Machiavelli and Guicciardini: politics and history in sixteenth century Florence*, Princeton, N. J., 1965.
——— (1967), "The date of the composition of Contarini's and Giannotti's books on Venice", *Studies in the Renaissance*, 14 (1967), pp. 172-84.
——— (1968), "The Venetian constitution in Florentine political thought", in *Florentine studies*, ed. Nicolai Rubinstein, Londres, 1968, pp. 463-500.
——— (1969), "Religion and politics in the thought of Gasparo Contarini", in *Action and conviction in early modern Europe*, ed. Theodore K. Rabb e Jerrold E. Seigel, Princeton, N. J., 1969, pp. 90-116.
——— (1972), "Machiavelli's *Istorie fiorentine*", in *Studies on Machiavelli*, ed. Myron P. Gilmore, Florença, 1972, pp. 75-99.
——— (1973), "Venice in the crisis of the League of Cambrai", in *Renaissance Venice*, ed. J. R. Hale, Londres, 1973, pp. 274-92.
Gilbert, Neal W. (1960), *Renaissance concepts of method*, Nova York, 1960.
Gilmore, Myron P. (1941), *Argument from Roman law in political thought, 1200-1600*, Cambridge, Massachusetts, 1941.
——— (1952), *The world of humanism, 1453-1517*, Nova York, 1952.
——— (1956), "Freedom and determinism in Renaissance historians", *Studies in the Renaissance*, 3 (1956), pp. 49-60.
——— (1973), "Myth and reality in Venetian political theory", in *Renaissance Venice*, ed. J. R. Hale, Londres, 1973, pp. 431-44.
Gilson, Étienne (1924), *The philosophy of St. Thomas Aquinas*, trad. Edward Bullough, Cambridge, 1924.
——— (1948), *Dante the philosopher*, trad. David Moore, Londres, 1948.
——— (1955), *History of christian philosophy in the Middle Ages*, Nova York, 1955.
Gough, J. W. (1957), *The social contract: a critical study of its development*, 2 ed., Oxford, 1957.
Gray, Hanna H. (1963), "Renaissance humanism: the pursuit of eloquence", *The Journal of the History of Ideas*, 24 (1963), pp. 497-514.

Gray, Hanna H. (1965), "Valla's *Encomium of St. Thomas Aquinas* and the humanist conception of christian antiquity", in *Essays in history and literature presented by fellows of the Newberry Library to Stanley Pargellis*, ed. Heinz Bluhm, Chicago, 1965, pp. 37-51.
Gray, John R. (1939), "The political theory of John Knox", *Church History*, 8 (1939), pp. 132-47.
Grayson, Cecil (1957), "The humanism of Alberti", *Italian Studies*, 12 (1957), pp. 37-56.
Green, Louis (1972), *Chronicle into history. An essay on the interpretation of history in Florentine fourteenth-century chronicles*, Cambridge, 1972.
Green, V. H. H. (1964), *Renaissance and Reformation*, 2 ed., Londres, 1964.
Greenleaf, W. H. (1964), *Order, empiricism and politics: two traditions of English political thought, 1500-1700*, Londres, 1964.
——— (1973), "Bodin and the idea of order", in *Bodin*, ed. H. Denzer, Munique, 1973, pp. 23-38.
Gregorovius, Ferdinand (1967), *A history of the city of Rome in the Middle Ages*, trad. Annie Hamilton, 8 vols., Londres, 1909-12, republ. Nova York, 1967.
Grendler, Paul F. (1966), "The rejection of learning in mid-*Cinquecento* Italy", *Studies in the Renaissance*, 13 (1966), pp. 230-49.
Grey, Ernest (1973), *Guevara, a forgotten Renaissance author*, Haia, 1973.
Griffiths, Gordon (1959), "Democratic ideas in the revolt of the Netherlands", *Archiv für Reformationsgeschichte*, 50 (1959), pp. 50-63.
Grimm, Harold J. (1948), "Luther's conception of territorial and nation loyalty", *Church History*, 17 (1948), pp. 79-94.
——— (1954), *The Reformation era*, 1500-1650, Nova York, 1954.
Gundersheimer, Werner L. (1966), *The life and works of Louis Le Roy*, Genebra, 1966.
——— (1973), *Ferrara: the style of a Renaissance despotism*, Princeton, N. J., 1973.

Hale, J. R. (1961), *Machiavelli and Renaissance Italy*, Londres, 1961.
Haller, William (1963), *Foxe's book of martyrs and the elect nation*, Londres, 1963.
Hamilton, Bernice (1963), *Political thought in sixteenth-century Spain*, Oxford, 1963.
Hamon, Auguste (1901), *Jean Bouchet, 1476-1557?*, Paris, 1901.
Hanke, Lewis (1949), *The Spanish struggle for justice in the conquest of America*, Filadélfia, 1949.
——— (1959), *Aristotle and the American indians: a study in race prejudice in the modern world*, Chicago, 1959.
——— (1974), *All mankind is one*, DeKalb, Illinois, 1974.
Hannaford, I, (1972), "Machiavelli's concept of virtù in The prince and The discourses reconsidered", *Political Studies*, 20 (1972), pp. 185-9.
Harris, Jesse W. (1940), *John Bale: a study inthe minor literature of the Reformation*, Urbana, Illinois, 1940
Harris, G. L. (1963), "A revolution in Tudor history? Medieval government and statecraft", *Past and Present*, 25 (1963), pp. 8-39.
Haskins, Charles Homer (1927), *The Renaissance of the twelfth century*, Cambridge, Massachusetts, 1927.
Haskins, Charles Homer (1929), "The early *Artes Dictandi* in Italy", in *Studies in medieval culture*, Oxford, 1929, pp. 170-92.
Hauser, Henri (1892), *François de la Noue (1531-1591)*, Paris, 1892.
Hay, Denys (1959), "Flavio Biondo and the Middle Ages", *Proceedings of the British Academy*, 45 (1959), pp. 97-125.
——— (1961), *The Italian Renaissance in its historical background*, Cambridge, 1961.

Hay, Denys (1965), "The early Renaissance in England", in *From the Renaissance to the Counter-Reformation*, ed. Charles H. Carter, Nova York, 1965, pp. 95-112.
Hazeltine, H. D. (1926), "Roman and canon law in the Middle Ages", in *The Cambridge medieval history*, ed. J. R. Tanner et al., 8 vols., Cambridge, 1911-36, vol. 5, pp. 697-764.
Hearnshaw, F. J. C. (1924), "Bodin and the genesis of the doctrine of sovereignty", in *Tudor studies*, ed. R. W. Seton-Watson, Londres, 1924, pp. 109-32.
Heiserman, A. R. (1961), *Skelton and satire*, Chicago, 1961.
Héritier, Jean (1963), *Catherine de Medici*, trad. ingl. Charlotte Haldane, Londres, 1963.
Herlihy, David (1967), *Medieval and Renaissance Pistoia*, New Haven, 1967.
Hertter, Fritz (1910), *Die Podestàliteratur Italiens im 12. und 13. Jahrhundert*, Leipzig/Berlim, 1910.
Hexter, J. H. (1952), *More's Utopia: the biography of an idea*, Princeton, N. J., 1952.
——— (1956), "Seyssel, Machiavelli and Polybius VI: the mystery of the missing translation", *Studies in the Renaissance*, 3 (1956), pp. 75-96.
——— (1957), "Il *principe* and *lo stato*", *Studies in the Renaissance*, 4 (1957), pp. 113-38.
——— (1961), "Thomas More: on the margins of modernity", *The Journal of British Studies*, 1 (1961), pp. 20-37.
——— (1964), "The loom of language and the fabric of imperatives: the case of *Il principe* and *Utopia*", *The American Historical Review*, 69 (1964), pp. 945-68.
——— (1965), "Introdução" a Thomas Mores, *Utopia*, in *The complete works of St. Thomas More*, vol. 4, New Haven, 1965, pp. xv-cxxiv.
——— (1973), *The vision of politics on the eve of the Reformation: More, Machiavelli and Seyssel*, Nova York, 1973.
Heymann, Frederick G. (1955), *John Zizka and the Hussite revolution*, Princeton, N. J., 1955.
——— (1959), "John Rokycana: Church reformer between Hus and Luther", *Church History*, 28 (1959), pp. 240-80.
——— (1970), "The Hussite revolution and the German peasants' war", *Medievalia et Humanistica*, nova série, 1 (1970), pp. 141-59.
Hildebrandt, Franz (1946), *Melanchthon: alien or ally?*, Cambridge, 1946.
Hillerbrand, Hans J. (1958), "The anabaptist view of the State", *The Mennonite Quarterly Review*, 32 (1958), pp. 83-110.
Hirsch, Rudolf (1971), "Printing and the spread of humanism in Germany", in *Renaissance men and ideas*, ed. Robert Schwoebel, Nova York, 1971, pp. 23-37.
Hirschman, Albert O. (1977), *The passions and the interests*, Princeton, N. J., 1977.
Hogrefe, Pearl (1937), "The life of Christopher St. German",The Review of English Studies, 13 (1937), pp. 398-404.
——— (1959), *The sir Thomas More circle*, Urbana, Illinois, 1959.
Holborn, Hajo (1937), *Ulrich von Hutten and the German Reformation*, trad. Roland H. Bainton, New Haven, 1937.
Hollis, Martin (1977), *Models of man*, Cambridge, 1977.
Holmes, George (1969), *The Florentine enlightenment, 1400-1450*, Londres, 1969.
——— (1973), "The emergence of an urban ideology at Florence", *Transactions of the Royal Historical Society*, 23 (1973), pp. 111-34.
Hornik, Henry (1960), "Three interpretations of the French Renaissance", *Studies in the Renaissance*, 7 (1960), pp. 43-66.
Hortleder, F. (1645), *Der Roemischen Kaiser und Koeniglichen Maierstaten...*, 12 vols., Gotha, 1645.
Hudson, Winthrop S. (1942), *John Ponet (1516?-1556): advocate of limited monarchy*, Chicago, 1942.

Hudson, Winthrop S. (1946), "Democratic freedom and religious faith in the reformed tradition", *Church History*, 15 (1946), pp. 177-94.
Hughes, Philip (1950-4), *The Reformation in England*, 3 vols., Londres, 1950-4.
——— (1965), *The theology of the Reformers*, Londres, 1965.
Huizinga, J. (1952), *Erasmus of Rotterdeam*, Londres, 1952.
Huppert, George (1970), *The idea of perfect history: historical erudition and historical philosophy in Renaissance France*, Urbana, Illinois, 1970.
Hyde, J. K. (1965), "Medieval descriptions of cities", *Bulletin of the John Rylands Library*, 48 (1965-6), pp. 308-40.
——— (1966a), *Padua in the age of Dante*, Manchester, 1966.
——— (1966b), "Italian social chronicles in the Middle Ages", *Bulletin of the John Rylands Library*, 49 (1966-7), pp. 107-32.
——— (1973), *Society and politics in medieval Italy: the evolution of the civil life, 1000-1350*, Londres, 1973.
Hyma, Albert (1940), "The continental origins of English Humanism", *The Huntington Library Quarterly*, 4 (1940-1), pp. 1-25.
——— (1965), *The christian Renaissance: a history of the "Devotio Moderna"*, 2 ed., Hamden, Connecticut, 1965.

Iserloh, Erwin (1968), *The theses were not posted: Luther between Reform and Reformation*, Londres, 1968.

Janeau, Hubert (1953), "La pensèe politique de Rabelais", Travaux *d'humanisme et Renaissance*, 7 (1953), pp. 15-35.
Janelle, Pierre (1930), *Obedience in Church and State*, Cambridge, 1930.
Janton, Pierre (1967), *John Knox (ca. 1513-1572): l'homme et l'oeuvre*, Paris, 1967.
Jarlot, Georges (1949), "Les idées politiques de Suárez et le pouvoir absolu", *Archives de Philosophie*, 18 (1949), pp. 64-107.
Jarrett, Bede (1935), *The emperor Charles IV*, Londres, 1935.
Jedin, Hubert (1957-61), *A history of the Council of Trent*, trad. Ernest Graf, 2 vols., Londres, 1957-61.
Jones, Leonard C. (1917), *Simon Goulart, 1543-1628*, Paris, 1917.
Jones, P. J. (1965), "Communes and despots: the city state in late medieval Italy", *Transactions of the Royal Historical Society*, 15 (1965), pp. 71-96.
——— (1974), *The Malatesta of Rimini and the papal State*, Cambridge, 1974.
Jones, Whitney R. D. (1970), *The Tudor commonwealth, 1529-1559*, Londres, 1970.
Jordan, W. K. (1968), *Edward VI*, vol. I: *The young king*, Londres, 1968.
——— (1970), *Edward VI*, vol. II, *The threshold of power*, Londres, 1970.

Kantorowicz, Ernst H. (1941), "An 'autobiography' of Guido Faba", *Medieval and Renaissance Studies*, 1 (1941-3), pp. 253-80.
——— (1943), "Anonymi 'Aurea Gemma' ", *Medievalia et Humanistica* 1 (1943), pp. 41-57.
Kantorowicz, Ernst H. (1957), *The king's two bodies: a study in medieval political theology*, Princeton, N. J., 1957.
Kautsky, Karl (1927), *Thomas More and his Utopia*, trad. H. J. Stenning, Londres, 1927.
Keating, L. Clark (1941), *Studies in the literary salon in France, 1550-1615*, Cambridge, Massachusetts, 1941.

Keen, M. H. (1965), "The political thought of the fourteenth century civilians", in *Trends in medieval political thought*, ed. Beryl Smalley, Oxford, 1965, pp. 105-26.
Kelley, Donald R. (1966), "Legal humanism and the sense of history", *Studies in the Renaissance*, 13 (1966), pp. 184-99.
——— (1970a), *Foundations of modern historical scholarship*, Nova York, 1970.
——— (1970b), "Murd'rous Machiavel in France: a post-mortem", *The Political Science Quarterly*, 85 (1970), pp. 545-59.
——— (1973a), *François Hotman: a revolutionary's ordeal*, Princeton, N. J., 1973.
——— (1973b), "The development and context of Bodin's method", in *Bodin*, ed. H. Denzer, Munique, 1973, pp. 123-50.
——— (1976), "Vera philosophia: the philosophical significance of Renaissance jurisprudence", *The Journal of the History of Philosophy*, 14 (1976), pp. 267-79.
Kelly, Michael (1965), "The submission of the clergy", *Transactions of the Royal Historical Society*, 15 (1965), pp. 97-119.
Kidd, B. J. (1933), *The Counter-reformation*, Londres, 1933.
King, Preston (1974), *The ideology of order: a comparative analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes*, Londres, 1974.
Kingdon, Robert M. (1955), "The first expression of Theodore Beza's political ideas", *Archiv für Reformationsgeschichte*, 46 (1955), pp. 88-100.
——— (1956), *Geneva and the coming of the wars of religion in France, 1555-1563*, Genebra, 1956.
——— (1958), "The political resistance of the Calvinists in France and the low countries", *Church History*, 27 (1958), pp. 220-33.
——— (1967), *Geneva and the consolidation of the French protestant movement, 1564-1572*, Genebra, 1967.
Kisch, Guido (1961), "Humanistic jurisprudence", *Studies in the Renaissance*, 8 (1961), pp. 71-87.
Knapke, Paul J. (1939), *Frederick Barbarossa's conflict with the papacy*, Washington, D. C., 1939.
Knowles, David (1962), *The evolution of medieval thought*, Londres, 1962.
Kontos, Alkis (1972), "Success and knowledge in Machiavelli", in *The political calculus*, ed. Anthony Parel, Toronto, 1972, pp. 83-100.
Kreider, Robert (1955), "The anabaptists and the civil authorities of Strasbourg, 1525-1555", *Church History*, 24 (1955), pp. 99-118.
Kristeller, Paul Oskar (1956), *Studies in Renaissance thought and letters*, Roma, 1956.
——— (1961), *Renaissance thought I: The classic, scholastic and humanistic strains*, Nova York, 1961.
——— (1962a), "Studies on Renaissance Humanism during the last twenty years", *Studies in the Renaissance*, 9 (1962), pp. 7-30.
——— (1962b), "The European diffusion of Italian humanism", *Italica*, 39 (1962), pp. 1-20.
——— (1965), *Renaissance thought II: Papers on Humanism and the arts*, Nova York, 1965.
Kuntz, Mario L. D. (1975), "Introdução" a Jean Bodin, *Colloquium of the seven about secrets of the sublime*, Princeton, N. J., 1975, pp. XIII-LXXXI.

Labitte, Charles (1866), *De la démocratie chez les prédicateurs de la ligue*, 2 ed., Paris, 1866.
La Brosse, O. de (1965), *Le pape et le concile*, Paris, 1965.
Lagarde, Georges de (1926), *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, Paris, 1926.

Lagarde, Georges de (1948), *La naissance de l'escrip laique au déclin du moven âge*, vol. II: *Marsile de Padoue*, 2 ed., Paris, 1948.
——— (1963), *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, vol. V: *Guillaume d'Ockham: critique des structures ecclésiales*, nova edição, Paris, 1963.
Lamond, Elizabeth (1893), "Introdução" a *A discourse of the common weal of this realm of England*, ed. Elizabeth Lamond, Cambridge, 1893, pp. ix-lxxii.
Landeen, William M. (1951), "Gabriel Biel and the brethren of the common life in Germany", *Church History*, 20 (1951), pp. 23-36.
Larner, John (1965), *The lords of Romagna,Londres*, 1965.
——— (1971), *Culture and society in Italy, 1290-1420*, Londres, 1971.
Laski, Harold J. (1936), "Political theory in the later Middle Ages", in *The Cambridge medieval history*, ed. J. R. Tanner et al., 8 vols., Cambridge, 1911-36, vol. 8, pp. 620-45.
Laslett, Peter (1967), "Introdução" a John Locke, *Two treatises of government*, 2 ed., Cambridge, 1967, pp. 1-145.
Latham, R. E. (1965), *Revised medieval Latin word-list*, Londres, 1965.
Launoy, Jean de (1682), *Academia parisiensis illustrata*, Paris, 1682.
Lecler, J. (1960), *Toleration and the Reformation*, trad. inf. T. L. Westow, 2 vols., Londres, 1960.
Lehmberg, Stanford E. (1960), *sir Thomas Elyot, Tudor humanist*, Austin, Texas, 1960.
——— (1961), "English humanists, the Reformation and the problem of counsel", *Archiv fuer Reformationsgeschichte*, 52 (1961), pp. 74-90.
——— (1962), "Introdução" a sir Thomas Elyot, *The book named the governor*, ed. S. E. Lehmberg, Londres, 1962.
——— (1970), *The Reformation parliament, 1529-1536*, Cambridge, 1970.
Lemonnier, Henri (1903), *Les guerres d'Italie, la France sous Charles VIII, Louis XIII et François I^{er} (1492-1547)*, in *Histoire de France*, ed. Ernest Lavisse, vol. V, parte I, Paris, 1903.
Léonard, E.-G. (1948), "Le protestantisme français au XVII^{e} siècle", *Revue Historique*, 72 (1948), pp. 153-79.
——— (1965-7), *A history of protestantism*, trad. ingl. Joyce M. H. Reid e R. M. Bethell, 2 vols., Londres, 1965-7.
Le Roy Ladurie, Emmanuel (1967), "Difficulté d'être et douceur de vivre: le XVI^{e} siècle", in *Histoire de Languedoc*, ed. Philippe Wolff, Toulouse, 1967, pp. 265-311.
Levy, Fritz J. (1967), *Tudor historical thought*, San Marino, 1967.
Lewis, C. C. (1954), *English literature in the sixteenth century, excluding drama*, Oxford, 1954.
Lewis, J. U. (1968), "Jean Bodin's 'Logic of sovereignty' ", *Political Studies*, 16 (1968), pp. 206-22.
Lewy, Guenter (1960), *Constitutionalism and statecraft during the golden age of Spain: a study of the political philosophy of Juan de Mariana, S. J.*, Genebra, 1960.
Lida de Malkiel, Maria Rosa (1968), *L'idèe de la gloire dans la tradition occidentale*, trad. do espanhol por Sylvia Roubaud, Paris, 1968.
Limentani, U. (1965), "Dante' political thought", in *The mind of Dante*, ed. U. Limentani, Cambridge, 1965, pp. 113-37.
Linder, Robert D. (1964), *The political ideas of Pierre Viret*, Genebra, 1964.
Loades, D. M. (1970), *The Oxford martyrs*, Londres, 1970.
Lortz, Joseph (1968), *The Reformation in Germany*, trad. ingl. Ronald Walls, 2 vols., Londres, 1968.
Losada, Angel (1970), *Fray Bartolomé de Las Casas*, Madri, 1970.

Lunt, William E. (1962), *Financial relations of the papacy with England*, 1327-1534, Cambridge, Massachusetts, 1962.
Lyell, James P. R. (1917), *Cardinal Ximenes... with an account of the Complutensian Polyglot Bible*, Londres, 1917.

Macaulay, Thomas Babington (1907), "Machiavelli", in Critical and historical essays, ed. A. J. Grieve, 2 vols., Londres, 1907, vol. II, pp. 1-37.
MacIntyre, Alasdair (1966), *A short history of ethics*, Nova York, 1966.
——— (1971), *Against the self-images of the age*, Londres, 1971.
Mackay, Aeneas J. G. (1892), "The life of the author", in John Mair, *A history of Greater Britain*, trad. e ed. Archibald Constable, Edimburgo, 1892.
Mackensen, Heinz F. (1964), "Historical interpretation and Luther's role in the peasant revolt", *Concordia Theological Monthly*, 35 (1964), pp. 197-209.
Mackinnon, James (1925-30), *Luther and the Reformation*, 4 vols., Londres, 1925-30.
Macpherson, C. B. (1962), *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, 1962.
Major, John M. (1964), *Sir Thomas Elyot and Renaissance Humanism*, Lincoln, Nebraska,1964.
Major, J. Russell (1951), *The Estates of 1560*, Princeton, N. J., 1951.
——— (1960), *Representative institutions in Renaissance France, 1421-1559*, Madison, Wisconsin, 1960.
——— (1962), "The French monarchy as seen through the Estates General", *Studies in the Renaissance*, 9 (1962), pp. 113-25.
Mallett, Michael (1974), *Mercenaries and their masters*, Londres, 1974.
Manschreck, Clyde L. (1957), "The role of Melanchthon in the Adiaphora controversy", *Archiv für Reformationsgeschichte*, 48 (1957), pp. 165-82.
——— (1958), *Melanchthon, the quiet reformer*, Nova York, 1958.
——— (1965), "Prefácio" a *Melanchthon on christian doctrine*, Nova York, 1965, pp. vii-xxiv.
Marrou, H. I. (1956), *A history of education in Antiguity*, trad. ingl. G. Lamb, Londres, 1956.
Martin, Jules (1906), *Gustave Vasa et la Réforme en Suède*, Paris, 1906.
Martin, Kingsley (1962), *French liberal thought in the eighteenth century*, ed. J. P. Mayer, Londres, 1962.
Martines, Lauro (1963), *The social world of the Florentine humanists, 1390-1460*, Princeton, N. J., 1963.
Massaut, Jean-Pierre (1968), *Josse Clichtove: l'humanisme et la réforme du clergé*, 2 vols., Paris, 1968.
Mattingly, Garrett (1961), "Some revisions of the political history of the Renaissance", in *The Renaissance*, ed. Tinsley Helton, Madison, Wisconsin, 1961.
Maugis, Édouard (1913-4), *Histoire du parlement de Paris: de l'avènement des rois Valois à la mort d'Henri IV*, 2 vols., Paris, 1913-4.
Mazzeo, Joseph A. (1967), *Renaissance and revolution: the remaking of European thought*, Londres, 1967.
McDonough, Thomas M. (1963), *The law and the gospel in Luther*, Oxford, 1963.
McFarlane, K. B. (1972), *Wycliffe and English nonconformity*, Harmondsworth, 1972.
McGowan, Margaret M. (1974), *Montaigne's deceits: the art of persuasion in the "Essais"*, Londres, 1974.
McGrade, Arthur S. (1974), *The political thought of William of Ockham*, Cambridge, 1974.
McNeil, David O. (1975), *Guillaume Budê and humanism in the reign of Francis I*, Genebra, 1975.

McNeill, John T. (1941), "Natural law in the thought of Luther", *Church History*, 10 (1941), pp. 211-27.
——— (1949), "The democratic element in Calvin's thought", *Church History*, 18 (1949), pp. 153-71.
——— (1954), *The history and character of Calvinism*, Nova York, 1954.
McRae, Kenneth D. (1955), "Ramist tendencies in the thought of Jean Bodin", *The Journal of the History of Ideas*, 16 (1955), pp. 306-23.
——— (1962), "Introdução" a Jean Bodin, *The six books of a commonweal*, Cambridge, 1962, pp. A3-A67.
Meier, Ludger (1955), "Contribution à l'histoire de la théologie à l'Unviersité d'Erfurt", *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 50 (1955), pp. 454-79 e 839-66.
Meinecke, Friedrich (1957), *Machiavellism*, trad. Douglas Scott, Londres, 1957.
Menut, Albert D. (1943), "Castiglione and the Nicomachean ethics", *Publications of the Modern Language Association*, 58 (1943), pp. 308-21.
Mercier, Charles (1934), "Les théories politiques des calvinistes en France au cours des guerres de religion", in *Bulletin de la Socieété de l'Historie du Protestantisme Français*, 83 (1934), pp. 225-60.
Mesnard, Pierre (1936), *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siécle*, Paris, 1936.
——— (1950), "Jean Bodin à Toulouse", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 12 (1950), pp. 31-59.
——— (1955), "François Hotman (1524-90) et le complexe de tribonien", *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 101 (1955), pp. 117-37.
Michaud, Hélène (1967), *La grande chancellerie et les écritures royales au seizième siècle (1515-1589)*, Paris, 1967.
Miller, Edward W. (1917), *Wessel Gansfort: life and writings*, 2 vols., Nova York, 1917.
Minio-Paluello, L. (1956), "Remigio Girolami's *De bono communi*: Florence at the time of Dante's banishment and the philosopher's answer to the crisis", *Italian Studies*, 11 (1956), pp. 56-71.
Mitchell, Rosamund J. (1936), "English law students at Bologna in the fifteenth century", *The English Historical Review*, 51 (1936), pp. 270-87.
——— (1938), *John Tiptoft (1427-1470)*, Londres, 1938.
Moeller, Bernd (1972), Imperial cities and the Reformation: three essays, trad. e ed. H. C. E. Midelfort e Mark U. Edwards Jr., Filadélfia, 1972.
Mommsen, Theodor E. (1959a), "Petrarch's conception of the 'Dark ages' ", in *Medieval and Renaissance studies*, ed. Eugene F. Rice, Ithaca, 1959, pp. 106-29.
——— (1959b), "Petrarch and the story of the choice of Hercules", in *Medieval and Renaissance studies*, ed. Rice, pp. 175-96.
——— (1959c), "St. Augustine and the christian idea of progress: the background of the city of God", in *Medieval and Renaissance studies*, ed. Rice, pp. 265-98.
Monfasini, John (1976), *George of Trebizond*, Leiden, 1976.
Monter, E. William (1969), "Inflation and witchcraft: the case of Jean Bodin", in *Action and conviction in early modern Europe*, ed. Theodore K. Rabb e Jerrold E. Seigel, Princeton, N. J., 1969, pp. 371-89.
Monzani, C. (1852), "Della vita e delle opere di Paolo Paruta", in *Opere politiche di Paolo Paruta*, 2 vols., Florença, 1852, vol. 1, pp. v-c.
Morrall, John B. (1960), *Gerson and the great schism*, Manchester, 1960.
Morris, Christopher (1953), *Political thought in England: Tyndale to Hooker*, Londres, 1953.
Mosse, G. L. (1948),"The influence of Jean Bodin's République on English political thought", *Medievalia et Humanistica*, 5 (1948), pp. 73-83.

Mousnier, Roland (1945), *La vénalité des offices sous Henri IV et Louis XIII*, Rouen, 1945.
Mozley, J. F. (1937), *William Tyndale*, Londres, 1937.
——— (1953), *Coverdale and his bibles*, Londres, 1953.
Muller, James A. (1926), *Stephen Gardiner and the Tudor reaction*, Nova York, 1926.
Munz, Peter (1969), *Frederick Barbarossa: a study in medieval politics*, Londres, 1969.
Murphy, James J. (1971a), *Medieval rhetoric: a select bibliography*, Toronto, 1971.
——— (1971b), *Three medieval rhetorical arts*, Berkeley, 1971.
——— (1974), *Rhetoric in the Middle Ages*, Berkeley, 1974.

Nauert, Charles G. (1965), *Agrippa and the crisis of Renaissance thought*, in *Illinois studies in the social sciences*, 55, Urbana, Illinois, 1965.
Neale, J. E. (1943), *The age of Catherine de Medici*, Londres, 1943.
Niesel, Wilhelm (1956), The theology of Calvin, trad. infl. Harold Knight, Filadélfia,1956.
Nolhac, Pierre de (1925), *Erasme et l'Italie*, Paris, 1925.
Nordstrüm, Johan (1933), *Moyen age et Renaissance*, trad. T. Hammar, Paris, 1933.
Noreña, Carlos G. (1970), *Juan Luis Vives*, Haia, 1970.

Oakley, Francis (1962), "On the road from Constance to 1688: the political thought of John Major and George Buchanan", *The Journal of British Studies*, 2 (1962), pp. 1-31.
——— (1964), *The political thought of Pierre d'Ailly: the voluntarist tradition*, New Haven, 1964.
——— (1965), "Almain and Major: conciliar theory on the eve of the Reformation", *The American Historical Review*, 70 (1964-5), pp. 673-90.
——— (1969), "Figgis, Constance and the divines of Paris", *The American Historical Review*, 75 (1969-70), pp. 368-86.
Oberman, Heiko A. (1963), *The harvest of medieval theology*, Cambridge, Massachusetts, 1963.
——— (1966), *Forerunners of the Reformation*, Nova York, 1966.
Offler, H. S. (1956), "Empire and papacy: the last struggle", *Transactions of the Royal Historical Society*, 5ª série, 6 (1956), pp. 21-47.
Ogle, Arthur (1949), *The tragedy in the Lollards tower*, Oxford, 1949.
Oyer, John S. (1964), *Lutheran reformers against anabaptists*, Haia, 1964.

Pacaut, Marcel (1956), *Alexandre III: ètude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensèe et dans son oeuvre*, Paris, 1956.
Paetow, Louis J. (1910), *The arts course at medieval universities*, Urbana/Champaign, Illinois, 1910.
Panofsky, Erwin (1960), *Renaissance and renascences in western art*, Estocolmo, 1960.
Parker, T. H. L. (1975), *John Calvin: a biography*, Filadélfia, 1975.
Parks, George B. (1954), *The english traveler to Italy: the Middle Ages (to 1525)*, Stamford, 1954.
Parry, J. H. (1940), *The Spanish theory of empire in the sixteenth century*, Cambridge, 1940.
Partner, Peter (1972), *The lands of St Peter: the papal State in the Middle Ages and the early Renaissance*, Londres, 1972.
Pas, P. (1954), "La doctrine de la double justice au Concile de Trente", *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 30 (1954), pp. 5-53.
Patch, Howard R. (1922), *The tradition of the goddess Fortuna*, Northampton, Massachusetts, 1922.
Patry, Raoul (1933), *Philippe du Plessis-Mornay: un huguenot homme d'état*, Paris, 1933.

Pelikan, Jaroslav (1968), *Spirit versus structure: Luther and the institutions of the Church*, Londres, 1968.
Petit-Dutaillis, Charles (1902), *Charles VII, Louis XII et les premières années de Charles VIII (1422-1492)*, in *Histoire de France*, ed. Ernest Lavisse, vol. IV, parte II, Paris, 1902.
Philips, G. (1971), "La justification luthérienne et le Concile de Trente", *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 47 (1971), pp. 340-58.
Phillips, Margaret Mann (1949), *Erasmus and the northern Renaissance*, Londres, 1949.
——— (1964), *The "Adages" of Erasmus: a study with translations*, Cambridge, 1964.
Phillips, Mark (1977), *Francesco Guicciardini: the historian's craft*, Toronto, 1977.
Pickthorn, Kenneth (1934), *Early Tudor government: Henry VIII*, Cambridge, 1934.
Pineas, Rainer (1962a), "William Tyndale's use of history as a weapon of religious controversy", *Harvard Theological Review*, 55 (1962), pp. 121-41.
——— (1962b), "John Bale's nondramatic works of religious controversy", *Studies in the Renaissance*, 9 (1962), pp. 218-33.
——— (1964), "Robert Barnes's polemical use of history", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 26 (1964), pp. 55-69.
——— (1968), *Thomas More and Tudor polemics*, Bloomington, Indiana, 1968.
Pinette, G. L. (1959), "Freedom in huguenot doctrine", *Archiv für Reformationsgeschichte*, 50 (1959), pp. 200-34.
Plamenatz, J. P. (1963), *Man and society*, 2 vols., Londres, 1963.
Pocock, J. G. A. (1957), *The ancient constitution and the feudal law*, Cambridge, 1957.
——— (1971), *Politics, language and time*, Nova York, 1971.
——— (1975), *The Machiavellian moment*, Princeton, N. J., 1975.
Popkin, Richard H. (1968), *The history of scepticism from Erasmus to Descartes*, 2 ed., Nova York, 1968.
Porter, H. C. (1958), *Reformation and reaction in Tudor Cambridge*, Cambridge, 1958.
Post, Gaines (1964), *Studies in medieval legal thought*, Princeton, N. J., 1964.
Post, R. R. (1968), *The modern devotion: confrontation of Reformation and Humanism*, Leiden, 1968.
Poujol, Jacques (1958), "Jean Ferrault on the king's privileges", *Studies in the Renaissance*, 5 (1958), pp. 15-26.
——— (1961), "Introdução" a Claude de Seyssel, *La monarchie de France*, ed. Jacques Poujol, Paris, 1961.
Previté-Orton, C. W. (1929), "Italy, 1250-1290", in *The Cambridge medieval history*, ed. J. R. Tanner et al., 8 vols., Cambridge, 1911-36, vol. 6, pp. 166-204.
——— (1935), "Marsilius of Padua", *Proceedings of the British Academy*, 21 (1935), pp. 137-83.
Price, Russell (1973), "The senses of *virtù* in Machiavelli", *The European Studies Review*, 3 (1973), pp. 315-45.
Pullan, B. (1973), *A history of early Renaissance Italy*, Londres, 1973.
Putnam, George H. (1906-7), *The censorship of the Church of Rome*, 2 vols., Nova York, 1906-7.

Quirk, Robert E. (1954), "Some notes on a controversial controversy: Juan Ginés de Sepúlveda and natural servitude", *Hispanic American Historical Review*, 34 (1954), pp. 357-64.

Raab, Felix (1964), *The English face of Machiavelli*, Londres, 1964.
Rabil, Albert (1972), *Erasmus and the New Testament: the mind of a christian humanist*, San Antonio, 1972.

Radouant, René (1908), *Guillaume du Vair: l'homme et l'orateur jusqu'à la fin des troubles de la Ligue (1556-1596)*, Paris, 1908.
Rager, John Clement (1926), *Political philosophy of blessed cardinal Bellarmine*, Washington, D. C., 1926.
Rand, E. K. (1929), "The classics in the thirteenth century", *Speculum*, 4 (1929), pp. 249-69.
Rathé, C. Edward (1965), "Innocent Gentillet and the first 'anti-Machiavel' ", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 27 (1965), pp. 186-225.
——— (1968), "Introdução" a Innocent Gentillet, *Anti-Machiavel*, Genebra, 1968.
Read, Conyers (1953), *Social and political forces in the English Reformation*, Houston, Texas, 1953.
Redondo, A. (1976), *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'Espagne de son temps*, Genebra, 1976.
Reeves, Marjorie (1965), "Marsiglio of Padua and Dante Alighieri", in *Trends in medieval political thought*, ed. Beryl Smalley, Oxford, 1965, pp. 86-104.
Renaudet, Augustin (1922), *Le concile gallican de Pise-Milan. Documents florentins (1510-1512)*, Paris, 1922.
——— (1953), *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, 2 ed., Paris, 1953.
Reu, M. (1930), *The Augsburg confession: a collection of sources with an historical introduction*, Chicago, 1930.
Reynolds, Beatrice (1931), *Proponents of limited monarchy in sixteenth century France: Francis Hotman and Jean Bodin*, Nova York, 1931.
——— (1955), "Latin historiography: a survey 1400-1600", *Studies in the Renaissance*, 2 (1955), pp. 7-66.
Reynolds, E. E. (1955), *Saint John Fisher*, Londres, 1955.
Rice, Eugene F. (1952), "John Colet and the annihilation of the natural", *Harvard Theological Review*, 45 (1952), pp. 141-63.
——— (1958), *The renaissance idea of wisdom*, Cambridge, Massachusetts, 1958.
——— (1962), "The humanist idea of a christian antiquity: Lefèvre d'Étaples and his circle", *Studies in the Renaissance*, 9 (1962), pp. 126-60.
Richardson, Brian (1971), "Pontano's *De Prudentia* and Machiavelli's *Discorsi*", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 33 (1971), pp. 353-7.
——— (1972), "The structure of Machiavelli's *Discorsi*", *Italica*, 49 (1972), pp. 460-71.
Ridley, Jasper (1968), *John Knox*, Oxford, 1968.
Ridolfi, Roberto (1959), *The life of Girolamo Savonarola*, trad. Cecil Grayson, Londres, 1959.
——— (1963), *The life of Niccolò Machiavelli*, trad. Cecil Grayson, Londres, 1963.
——— (1967), *The life of Francesco Guicciardini*, trad. Cecil Grayson, Londres, 1967.
Riesenberg, Peter (1956), *Inalienability of sovereignty in medieval political thought*, Nova York, 1956.
——— (1969), "Civism and Roman law in fourteenth-century Italian society", *Explorations in Economic History*, 7 (1969), pp. 237-54.
Ritter, Gerhard (1971), "Romantic and revolutionary elements in German theology on the eve of the Reformation", in The *Reformation in medieval perspective*, ed. Steve E. Ozment, Chicago, 1971, pp. 15-49.
Robathan, Dorothy M. (1970), "Flavio Biondo's *Roma instaurata*", *Medievalia et Humanistica*, nova série, 1 (1970), pp. 203-16.
Roberts, Agnes E. (1935), "Pierre d'Ailly and the council of Constance: a study in 'Ockhamite' theory and practice", *Transactions of the Royal Historical Society*, 18 (1935), pp. 123-42.

Roberts, Michael (1968), *The early Vasas: a history of Sweden, 1523-1611*, Cambridge, 1968.
Robey, David (1973), "p. p. Vergerio the Elder: republicanism and civic values in the work of an early humanist", *Past and Present*, 58 (1973), pp. 3-37.
Robinson, H. (1846), *Original letters relative to the English Reformation*, 2 vols., Cambridge, 1846.
Romeyer, B. (1949), "La théorie suarézienne d'un état de nature pure", *Archives de Philosophie*, 18 (1949), pp. 37-63.
Romier, Lucien (1913-4), *Les origines politiques des guerres de religion*, 2 vols., Paris, 1913-4.
——— (1922), *Le royaume de Catherine de Médicis: la France à la veille des guerres de religion*, 2 vols., Paris, 1922.
——— (1924), *Catholiques et huguenots à la cour de Charles IX*, Paris, 1924.
Ronzy, Pierre (1924), *Un humaniste italianisant: Papire Masson (1544-1611)*, Paris, 1924.
Rothkrug, Lionel (1965), *Opposition to Louis XIV*, Princeton, N. J., 1965.
Rousseau, G. S. (1965), "The *Discorsi* of Machiavelli: history and theory", *Cahiers d'Histoire Mondiale* 9 (1965-6), pp. 143-61.
Rubinstein, Nicolai (1942), "The beginnings of political thought in Florence", *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 5 (1942), pp. 198-227.
——— (1952), "Florence and the despots: some aspects of Florentine diplomacy in the fourteenth century", *Transactions of the Royal Historical Society*, 1952, pp. 21-45.
——— (1957), "Some ideas on municipal progress and decline in the Italy of the communes", in *Fritz Saxl, 1890-1948: a volume of memorial essays*, ed. D. J. Gordon, Londres, 1957, pp. 165-83.
——— (1958), "Political ideas in Sienese art. The frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 21 (1958), pp. 179-207.
——— (1960), "Politics and constitution in Florence at the end of the fifteenth century", in *Italian Renaissance studies*, ed. E. F. Jacob, Londres, 1960, pp. 148-83.
——— (1965a), "Introdução" a Francesco Guicciardini, *Maxims and reflections*, Nova York, 1965, pp. 7-32.
——— (1965b), "Marsilius of Padua and Italian political thought of his time", in *Europe in the late Middle Ages*, ed. J. R. Hale, J. R. L. Highfield e B. Smalley, Londres, 1965, pp. 44-75.
——— (1966), *The government of Florence under the Medici (1434 to 1494)*, Oxford, 1966.
——— (1968), "Florentine constitutionalism and Medici ascendancy in the fifteenth century", in *Florentine studies*, ed. Nicolai Rubinstein, Londres, 1968, pp. 442-62.
——— (1971), "Notes on the word *stato* in Florence before Machiavelli", in Florilegium historiale, ed. J. G. Rowe e W. H. Stockdale, Toronto, 1971, pp. 313-26.
Ruggieri, Paul G. (1964), *Florence in the age of Dante*, Norman, Oklahoma, 1964.
Runciman, Steven (1958), *The Sicilian vespers: a history of the Mediterranean world in the later thirteenth century*, Cambridge, 1958.
Rupp, E. Gordon (1949), *Studies in the making of the English protestant tradition*, Londres, 1949.
——— (1951), *Luther's progress to the Diet of Worms, 1521*, Londres, 1951.
——— (1953), *The righteousness of God*, Londres, 1953.
Saarnivaara, Uuras (1951), *Luther discovers the gospel*, St. Louis, 1951.
Sabine, George H. (1931), "The *Colloquium Heptaplomeres* of Jean Bodin", in *Persecution and liberty: essays in honor of George Lincoln Burr*, Nova York, 1931, pp. 271-309.
——— (1963), *A history of political theory*, 3 ed., Londres, 1963.

Saint-Laurent, J. de B. de (1970), *Les idèes monètaires et commerciales de Jean Bodin*, Paris, 1907; republ., Nova York, 1970.
Salmon, J. H. M. (1959), *The French religious wars in English political thought*, Oxford, 1959.
——— (1973), "Bodin and the monarchomachs", in *Bodin*, ed. H. Denzer, Munique, 1973, pp. 359-78.
——— (1975), *Society in crisis: France in the sixteenth century*, Londres, 1975.
Salvemini, Gaetano (1903), "Il *Liber de regimine civitatum* di Giovanni da Viterbo", *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, 41 (1903), pp. 284-303.
Sandys, John Edwin (1964), *A history of classical scholarship*, 3 vols., Cambridge, 1903-8; republ., Nova York, 1964.
Saunders, Jason L. (1955), *Justus Lipsius: the philosophy of Renaissance stoicism*, Nova York, 1955.
Sawada, P. A. (1961), "Two anonymous tudor treatises on the general council", *The Journal of Ecclesiastical History*, 12 (1961), pp. 197-214.
Sayce, R. A. (1972), *The essays of Montaigne: a critical exploration*, Londres, 1972.
Scarisbrick, J. J. (1968), *Henry VIII*, Londres, 1968.
Scheible, Heinz (1969), *Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten, 1523-1546*, Gütersloh, 1969.
Schellhase, Kenneth C. (1976), *Tacitus in Renaissance political thought*, Chicago, 1976.
Schelven, A. A. van (1954), "Beza's De iure magistratuum in subditos", *Archiv für Reformationsgeschichte*, 45 (1954), pp. 62-83.
Schenk, W. (1950), *Reginald Pole, cardinal of England*, Londres, 1950.
Schevill, Ferdinand (1936), *A history of Florence*, Nova York, 1936.
Schipa, Michelangelo (1929), "Italy and Sicily under Frederick II", in *The Cambridge medieval history*, ed. J. R. Tanner et al., 8 vols., Cambridge, 1911-36, vol. VI, pp. 131-65.
Schmidt, Charles (1879), *Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XV^e et au commencement du XVI^e siècle*, 2 vols., Paris, 1879.
Schubert, Hans von (1909), "Beitraege zur Geschichte der Evangelischen Bekenntnis und Bündnisbildung 1529/30", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 30 (1909), pp. 271-351.
Schwarz, W. (1955), *Principles and problems of biblical translation*, Cambridge, 1955.
Scott, James Brown (1934), *The Spanish origin of international law*, parte I: *Francisco de Vitoria and his law of nations*, Oxford, 1934.
Seigel, Jerrold E. (1966), " 'Civic humanism' or Ciceronian rhetoric? The culture of Petrarch and Bruni", *Past and Present*, 34 (1966), pp. 3-48.
——— (1968), *Rhetoric and philosophy in Renaissance Humanism*, Princeton, N. J., 1968.
Shapiro, Marianne (1975), "Mirror and portrait: the structure of *Il libro del Cortegiano*", *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 5 (1975), pp. 37-61.
Sheedy, Anna T. (1942), *Bartolus on social conditions in the fourteenth century*, Nova York, 1942.
Shennan, J. H. (1968), *The parlement of Paris*, Londres, 1968.
——— (1974), *The origins of the modern European State, 1450-1725*, Londres, 1974.
Shepard, M. A. (1930), "Sovereignty at the crossroads: a study of Bodin", *Political Science Quarterly*, 45 (1930), pp. 580-603.
Shoenberger, Cynthia G. (1972), *The confession of Magdeburg and the Lutheran doctrine of resistance*, tese de doutoramento, Universidade de Columbia, Nova York, 1972.
Sider, Ronald J. (1974), *Andreas Bodenstein von Karlstadt: the development of his thought*, Leiden, 1974.
Siggins, Ian D. Kingston (1970), *Martin Luther's doctrine of Christ*, New Haven, 1970.

Sigmund, Paul E. (1963), *Nicholas of Cusa and medieval political thought,* Cambridge, Massachusetts, 1963.
Simon, Joan (1966), *Education and society in Tudor England,* Cambridge, 1966.
Simone, Franco (1969), *The French Renaissance. Medieval tradition and Italian influence in shaping the Renaissance in France,* trad. H. Gaston Hall, Londres, 1969.
Sismondi, J. C. L. S. de (1826), *Histoire des républiques italiennes du moyen âge,* 16 vols., Paris, 1826.
Skinner, Quentin (1965), "History and ideology in the English revolution", *The Historical Journal,* 8 (1965), pp. 151-78.
——— (1966), "The limits of historical explanations", *Philosophy,* 41 (1966), pp. 199-215.
——— (1967), "More's *Utopia*", *Past and Present,* 38 (1967), pp. 153-68.
——— (1969), "Meaning and understanding in the history of ideas", *History and Theory,* 8 (1969), pp. 3-53.
——— (1970), "Conventions and the understanding of speech acts", *The Philosophical Quarterly,* 20 (1970), pp. 118-38.
——— (1971), "On performing and explaining linguistic actions", *The Philosophical Quarterly,* 21 (1971), pp. 1-21.
——— (1972a), " 'Social meaning' and the explanation of social action", in *Philosophy, politics and society,* série IV, ed. Peter Laslett, W. G. Runciman e Quentin Skinner, Oxford, 1972, pp. 136-57.
——— (1972b), "Motives, intentions and the interpretation of texts", *New Literary History,* 3 (1972), pp. 393-408.
——— (1972c), "Conquest and consent: Thomas Hobbes and the engagement controversy", in *The interregnum: the quest for settlement,* ed. G. E. Aylmer, Londres, 1972, pp. 79-98.
——— (1974a), "The principles and practice of opposition: the case of Bolingbroke versus Walpole", in *Historical perspectives,* ed. Neil McKendrick, Londres, 1974, pp. 93-128.
——— (1974b), "Some problems in the analysis of political thought and action", *Political Theory,* 2 (1974), pp. 277-303.
——— (1975), "Hermeneutics and the role of history", *New Literary History,* 7 (1975-6), pp. 209-32.
Smith, Lacey Baldwin (1953), *Tudor prelates and politics, 1536-1558,* Princeton, N. J., 1953.
Smith, Pauline M. (1966), *The anti-Courtier trend in sixteenth century French literature,* Genebra, 1966.
Smith, Preserved (1911), *The life and letters of Martin Luther,* Londres, 1911.
——— (1923), *Erasmus: a study of his life, ideals, and place in history,* Londres, 1923.
Sorrentino, Andrea (1936), *Storia dell' antimachiavellismo europeo,* Nápoles, 1936.
Southgate, W. M. (1955), "Erasmus: christian humanism and political theory", *History,* 40 (1955), pp. 240-54.
Spinka, Matthew (1941), *John Hus and the Czech Reform,* Chicago, 1941.
Spitz, Lewis W. (1953), "Luther's ecclesiology and his concept of the prince *as Notbischof*", *Church History,* 22 (1953), pp. 113-41.
——— (1957), *Conrad Celtis, the German arch-humanist,* Cambridge, Massachusetts, 1957.
Spitz, Lewis W. (1963), *The religious renaissance of the German humanist,* Cambridge, Massachusetts, 1963.
Stankiewicz, W. J. (1960), Politics and religion in seventeenth century France, Berkeley, 1960.
Starn, Randolph (1968), *Donato Giannotti and his "Epistolae",* Genebra, 1968.
——— (1972), " 'Ante Machiavel': Machiavelli and Giannotti", in *Studies on Machiavelli,* ed. Myron P. Gilmore, Florença, 1972, pp. 285-93.

Starnes, D. T. (1927), "Shakespeare and Elyot's *Governour*", *The University of Texas Bulletin: Studies in English,* 7 (1927), pp. 112-32.
Stayer, James M. (1972), *Anabaptists and the sword,* Lawrence, Kansas, 1972.
Steinmetz, David C. (1968), *Misericordia dei: the theology of Johannes von Staupitz in its late medieval setting,* Leiden, 1968.
Sternberger, D. (1975), *Machiavellis "Principe" und der Begriff des Politischen,* Wiesbaden, 1975.
Stevens, Irma Ned (1974), "Aesthetic distance in the *Utopia*", *Moreana,* 11 (1974), pp. 13-24.
Stout, Harry S. (1974), "Marsilius of Padua and the Henrician reformation", *Church Historyk,* 43 (1974), pp. 308-18.
Strauss, Gerald (1966), *Nuremberg in the sixteenth century,* Nova York, 1966.
——— (1971), *Manifestations of discontent in Germany on the eve of the Reformation,* Bloomington, Indiana, 1971.
Strauss, Leo (1958), *Thoughts on Machiavelli,* Glencoe, Illinois, 1958.
Strohl, H. (1930), "Le droit à la résistance d'après les conceptions protestantes", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses,* 10 (1930), pp. 126-44.
Struever, Nancy S. (1970), *The language of history the Renaissance,* Princeton, N. J., 1970.
Strype, John (1821), *The life of the learned sir John Cheke,* Oxford, 1821.
Surtz, Edward (1957a), *The praise of pleasure,* Cambridge, Massachusetts, 1957.
——— (1957b), The praise of wisdom, Chicago, 1957.
——— (1965), "Introdução" a Thomas More, *Utopia,* in *The complete works of St. Thomas More,* vol. 4, New Haven, 1965, pp. cxxv-cxciv.
Surtz, Edward (1967), *The works and days of John Fisher,* Cambridge, Massachusetts, 1967.
Sutcliffe, F. E. (1967), "Introdução" a François de la Noue, *Discours politiques et militaires,* Genebra, 1967, pp. vii-xxxv.
Sutherland, N. M. (1962), *The French secretaries of State in the age of Catherine de Medici,* Londres, 1962.
——— (1973), *The massacre of St. Bartholomew and the European conflict, 1559-1572,* Londres, 1973.
Sykes, Norman (1934), *Church and State in England in the XVIII[th] century,* Cambridge, 1934.

Tenenti, A. (1974), "Le *Momus* dans l'oeuvre de Leon Battista Alberti", *Pensiero politico,* 7 (1974), pp. 321-33.
Thickett, D. (1956a), *Bibliographie des oeuvres d'Estienne Pasquier,* Genebra, 1956.
——— (1956b), *Estienne Pasquier: choix de lettres sur la littérature, la langue et la traduction,* Genebra, 1956.
Thomson, John A. F. (1965), *The later Lollards, 1414-1520,* Oxford, 1965.
Thomson, S. Harrison (1953), "Luther and Bohemia", *Archiv für Reformationsgeschichte,* 44 (1953), pp. 160-80.
Tierney, Brian (1954), "Ockham, the conciliar theory and the canonists", *The Journal of the History of Ideas,* 15 (1954), pp. 40-70.
——— (1955), *Foundations of the conciliar theory,* Cambridge, 1955.
——— (1966), "Medieval canon law and western constitutionalism", *The Catholic Historical Review,* 52 (1966), pp. 1-17.
——— (1975), " 'Divided sovereignty' at Constance: a problem of medieval and early modern political theory", *Annuarium Historiae Conciliorum,* 7 (1975), pp. 238-56.
Tilley, Arthur (1918), *The dawn of the French Renaissance,* Cambridge, 1918.
Tjernagel, N. S. (1963), *The Reformation essays of dr. Robert Barnes,* Londres, 1963.

Tjernagel, N. S (1965), *Henry VIII and the Lutherans: a study in Anglo-Lutheran relations from 1521 to 1547*, St. Louis, 1965.
Trevor-Roper, H. R. (1966), *George Buchanan and the ancient Scottish constitution* (*The English Historical Review*, suplemento 3), Londres, 1966.
Trinkaus, Charles E. (1940), *Adversity's noblemen: the Italian humanists on happiness*, Nova York, 1940.
——— (1960), "A humanist's image of Humanism: the inaugural orations of Bartolommeo della fonte", *Studies in the Renaissance*, 7 (1960), pp. 90-147.
——— (1970), *"In our image and likeness": humanity and divinity in Italian humanist thought*, 2 vols., Londres, 1970. Troeltsch, Ernst (1931), *The social teaching of the christian Churches*, trad. ingl. Olive Wyon, 2 vols., Londres, 1931.
Tuck, Richard (1977), *Natural rights theories before Locke*, tese de doutoramento, Universidade de Cambridge (Inglaterra), 1977.
Tully, James H. (1977), *John Locke's writings on property in their seventeenth-century intellectual context*, tese de doutoramento, Universidade de Cambridge, (Inglaterra), 1977.
Tyacke, Nicholas (1973), "Puritanism, arminianism and Counter-revolution", in *The origins of the English civil war*, ed. Conrad Russell, Londres, 1973, pp. 119-43.

Ullman, B. L. (1941), "Some aspects of the origin of Italian humanism", *Philological Quarterly*, 20 (1941), pp. 212-23.
——— (1946), "Leonardo Bruni and humanistic historiography", *Medievalia et Humanistica*, 4 (1946), pp. 45-61.
——— (1963), *The humanism of Coluccio Salutati*, Pàdua, 1963.
Ullmann, K. (1855), *Reformers before the Reformation*, trad. ingl. Robert Menzies, 2 vols., Edimburgo, 1855.
Ullmann, Walter (1948), *The origins of the great schism*, Londres, 1948.
——— (1949), "The development of the medieval idea of sovereignty", *The English Historical Review*, 64 (1949), pp. 1-33.
——— (1962), "De Bartoli sententia: concilium repraesentat mentem populi", in *Bartolo da Sassoferrato: studi e documenti*, 2 vol., Milão, 1962, vol. II, pp. 705-33.
——— (1965), *A history of political thought: the Middle Ages*, Harmondsworth, 1965.
——— (1972), *A short history of the papacy in the Middle Ages*, Londres, 1972.

Van Dyke, Paul (1913), "The Estates of Pontoise", *The English Historical Review*, 28 (1913), pp. 472-95.
Viard, Paul Émile (1926), *André Alciat*, Paris, 1926.
Vignaux, Paul (1934), *Justification et prédestination au XIV[e] siècle*, Paris, 1934.
——— (1971), "On Luther and Ockham", in *The Reformation in medieval perspective*, ed. Steven E. Ozment, Chicago, 1971, pp. 107-18.
Villey, M. (1964), "La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam", *Archives de Philosophie Du droit*, 9 (1964), pp. 97-127.
——— (1973), "La justice harmonique selon Bodin", in *Bodin*, ed. H. Denzer, Munique, 1973, pp. 69-86.
Villey, Pierre (1908), *Les sources et l'évolution des essais de Montaigne*, 2 vols., Paris, 1908.
——— (1935), *Montaigne devant la postérité*, Paris, 1935.
Vinogradoff, Paul (1929), *Roman law in medieval Europe*, 2 ed., Oxford, 1929.

Wahl, J. A. (1977), "Baldus de Ubaldis and the foundations of the Nation-State", *Manuscripta*, 21 (1977), pp. 80-96.
Waley, Daniel (1952), *Medieval Orvieto: the political history of an Italian city-state, 1157-1334*, Cambridge, 1952.
——— (1956), "Introdução" a Giovanni Botero, *The reason of State*, trad. P. J. e D. P. Waley, Londres, 1956, pp. vii-xi.
——— (1961), *The papal State in the thirteenth century*, Londres, 1961.
——— (1969), *The Italian city-republics*, Londres, 1969.
Walzer, Michael (1966), *The revolution of the saints*, Londres, 1966.
Waring, Luther H. (1910), *The political theories of Martin Luther*, Nova York, 1910.
Watanabe, Morimichi (1963), *The political ideas of Nicholas of Cusa: with special reference to his "De concordia catholica"*, Genebra, 1963.
Watson, Philip S. (1947), *Let God be God! An interpretation of the theology of Martin Luther*, Londres, 1947.
Watt, John A. (1965), *The theory of papal monarchy in the trirteenth century*, Londres, 1965.
Weber, Max (1968), *Economy and society*, ed. Guenther Roth e Claus Wittich, 3 vols., Nova York, 1968.
Weill, Georges (1892), *Les théories sur le pouvoir royale en France pendant les guerres de religion*, Paris, 1892.
Weinstein, Donald (1970), *Savonarola and Florence: prophecy and patriotism in the Renaissance*, Princeton, N. J., 1970.
Weisinger, Herbert (1943), "The self-awareness of the Renaissance as a criterion of the Renaissance", *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters*, 29 (1943), pp. 561-7.
——— (1944), "Who began the revival of learning? The Renaissance point of view", *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters*, 30 (1944), pp. 625-38.
——— (1945a), "The Renaissance theory of the reaction against the Middle Ages as a cause of the Renaissance", *Speculum*, 20 (1945), pp. 461-7.
——— (1945b), "Ideas of history during the Renaissance", *The Journal of the History of Ideas*, 6 (1945), pp. 415-35.
Weiss, Roberto (1938), "Cornelio Vitelli in France and England", *The Journal of the Warburg Institute*, 2 (1938-9), pp. 219-26.
——— (1947), *The dawn of humanism in Italy*, Londres, 1947.
——— (1951), "Lovato Lovati, 1241-1309", *Italian studies*, 6 (1951), pp. 3-28.
——— (1957), *Humanism in England during the fifteenth century*, 2. ed., Oxford, 1957.
——— (1964), *The spread of Italian humanism*, Londres, 1964.
——— (1969), *The Renaissance discovery of classical antiquity*, Oxford, 1969.
Werner, Julius (1905), *Johann Eberlin von Günzburg*, Heidelberg, 1905.
Whitfield, J. H. (1943), *Petrarch and the Renascence*, Oxford, 1943.
——— (1947), *Machiavelli*, Oxford, 1947.
——— (1969), *Discourses on Machiavelli*, Cambridge, 1969.
Wieruszowski, Helene (1971a), "A twelfth-century *Ars Dictaminis* in the Barberini Collection of the Vatican Library", in *Politics and culture in medieval Spain and Italy*, Roma, 1971, pp. 331-45.
Wieruszowski, Helene (1971b), "*Ars Dictaminis* in the time of Dante", in *Politics and culture in medieval Spain and Italy*, pp. 359-77.
——— (1971c), "Arezzo as a center of learning and letters in the thirteenth century", in *Politics and culture in medieval Spain and Italy*, pp. 387-474.

Wieruszowski, Helene (1971d), "Rhetoric and the classics in Italian education of the thirteenth century", in *Politics and culture in medieval Spain and Italy*, pp. 589-627.
Wilcox, Donald J. (1969), *The development of Florentine humanist historiography in the fifteenth century*, Cambridge, Massachusetts, 1969.
Wilenius, Reijo (1963), *The social and political theory of Francisco Suárez*, Helsinki, 1963.
Wilkins, Ernest H. (1943), "The coronation of Petrarch", *Speculum*, 18 (1943), pp. 155-97.
——— (1959), *Petrarch's later years*, Cambridge, Massachusetts, 1959.
——— (1961), *Life of Petrarch*, Chicago, 1961.
Wilks, Michael (1963), *The problem of sovereignty in the later Middle Ages*, Cambridge, 1963.
Williams, George H. (1962), *The radical reformation*, Filadélfia, 1962.
Wilmart, André (1933), "L'*Ars arengendi* de Jacques de Dinant", in *Analecta reginensia*, Cidade do Vaticano, 1933, pp. 113-51.
Witt, Ronald G. 91969), "The *De tyranno* and Coluccio Salutati's view of politics and Roman history", *Nuova Rivista Storica*, 53 (1969), pp. 454-74.
——— (1971), "The rebirth of the concept of republican liberty in Italy", in *Renaissance studies in honor of Hans Baron*, ed. Anthony Molho e John A. Tedeschi, Florença, 1971, pp, 173-99.
——— (1976), "Florentine politics and the ruling class, 1382-1407", *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 6 (1976), pp. 243-67.
Wolfe, Martin (1968), "Jean Bodin on taxes: the sovereignty-taxes paradox", *The Political Science Quarterly*, 83 (1968), pp. 268-84.
——— (1972), *The fiscal system of Renaissance France*, New Haven, 1972.
Wolin, Sheldon S. (1961), *Politics and vision: continuity and innovation in western political thought,* Londres, 1961.
Wood, Neal (1967), "Machiavelli's concept of *virtù* reconsidered", *Political Studies*, 15 (1967), pp. 159-72.
Woodward, William H. (1906), *Studies in education during the age of the Renaissance, 1400-1600,* Cambridge, 1906.
——— (1963), *Vittorino da Feltre and other humanist educators*, Nova York, 1963.
Woolf, Cecil N. Sidney (1913), *Bartolus of Sassoferrato*, Cambridge, 1913.
Wright, H. F. (1932), *Vitoria and the State*, Washington, D. C., 1932.

Yost, John K. (1970), "German protestant humanism and the early English Reformation: Richard Taverner and official translation", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 32 (1970), pp. 613-25.
Young, Margaret L. M. (1961), *Guillaume des Auletz: a study of his life and works*, Genebra, 1961.

Zanta, Léontine (1914), *La Renaissance du stoicisme au XVI[e] siècle*, Paris, 1914.
Zeeveld, W. Gordon (1948), *Foundations of Tudor policy*, Cambridge, Massachusetts, 1948.
Zeydel, Edwin H. (1967), *Sebastian Brant*, Nova York, 1967.

ÍNDICE REMISSIVO